Filosofía a distancia

Universidad Santo Tomás

Metafísica desde Latinoamérica

Germán Marquínez Argote

ediciones usta

GERMAN MARQUINEZ ARGOTE

metafísica desde latinoamérica

UNIVERSIDAD SANTO TOMAS
CENTRO DE ENSEÑANZA DESESCOLARIZADA
BOGOTA

CONSEJO DIRECTIVO DEL CED

Alvaro Galvis Ramírez, O.P.
Rector

Jorge Vergel Villamizar
Vicerrector Académico

Joaquín Zabalza Iriarte, O.P.
Vicerrector Administrativo

1a. edición 1984
1a. reimpresión 1986
2a. reimpresión 1990
3a. reimpresión 1993

Hecho el depósito que establece la ley

© Autor: *Germán Marquínez Argote*

© Editor: Universidad Santo Tomás - USTA

Carrera 9a. Nº. 51-23, Tels.: 255 30 34
235 71 92, Ext. 111, Santafé de Bogotá, D.C.

ISBN 958-631-100-7

GERMAN MARQUINEZ ARGOTE

Nacido en Albaina, país vasco español, el 28 de octubre de 1930, realizó estudios superiores en Roma, Universidad Gregoriana, donde obtuvo la Licenciatura en Filosofía en 1956. Residenciado en Colombia en 1959, estudió en la Universidad Javeriana hasta alcanzar el Doctorado en Filosofía en 1963. Recientemente en 1980, la Universidad Santo Tomás, de la que es profesor desde los primeros años de la Restauración, le confirió el título de Master en Filosofía Latinoamericana.

Formado en las corrientes clásicas del pensamiento europeo, especialmente el neotomismo, no se encerró en la vieja escuela, sino que de manera espontánea y gradual se fue abriendo a las filosofías más actuales bajo la influencia y magisterio de Xavier Zubiri, de quien es, más que discípulo, amigo de vieja data. Por otra parte, veinte años de naturalización en nuestro país han impreso a su obra más reciente un nuevo estilo de filosofar latinoamericanamente situado, como es bien visible en ésta y otras obras.

Dejando de lado múltiples ensayos aparecidos en revistas especializadas, colombianas y extranjeras, señalamos algunos de sus libros:

El sí y el no de la filosofía moral cristiana, Entorno a Zubiri, Lógica matemática, Lógica programada (colaboración con J.J. Sanz), *Metafísica desde Latinoamérica.* Ha colaborado además en las siguientes obras: *Unamuno en Colombia, Homenaje a Zubiri, Realitas III—IV,* y en los conocidos libros de la Editorial Nueva América: *El hombre latinoamericano y su mundo, El hombre latinoamericano y sus valores, Ideología y praxis de la conquista, Filosofía de la liberación, Educación y cultura popular.*

INDICE GENERAL

Págs.

PALABRAS PRELIMINARES 9

PROLOGO A LA SEGUNDA EDICION 13

INTRODUCCION 15

1. ¿Delenda est metaphysica? 17
2. Idea preliminar de metafísica 21
3. Horizontes históricos de la metafísica 23
4. Filosofía de la liberación y metafísica 28
5. Hacia una nueva metafísica latinoamericana 30
6. Itinerario en seis jornadas 33
7. A manera de manifiesto 35
8. Ejercicios hermenéuticos 37

PRIMERA JORNADA: ENTORNO, MEDIO, MUNDO 41

1. Planteamiento del problema 43
2. Entorno: cosas a la vista 44
3. Diversidad de entornos 48
4. Medio: cosas a la mano 50
5. Mundo: totalidad de lo real 56
6. Mundo: totalidad de sentido y horizonte de posibilidades 59
7. ¿En qué mundo vivimos? 62
8. Ejercicios hermenéuticos 65

SEGUNDA JORNADA: SITUACION Y HABITUD 71

1. Situación: mi manera de estar en el mundo 73
2. Sistemática situacional 76

3. Situación latinoamericana y filosofía de la liberación 80
4. Habitud: manera de habérmelas con las cosas 82
5. Habitud inteligente y verdad real 88
6. Nuestra habitud inteligente 92
7. Ejercicios hermenéuticos 95

TERCERA JORNADA: ¿ONTOLOGIA Y/O METAFISICA? 101

1. Planteamiento del problema 103
2. Patrón o modelo ontológico 105
3. ¿Ideología al servicio de la dominación? 113
4. Vuelta a la realidad 118
5. Ejercicios hermenéuticos 123

CUARTA JORNADA: METAFISICA DE LA REALIDAD 129

1. Lenguaje cotidiano 131
2. En qué consiste la realidad 133
3. Caracteres de las cosas 136
4. Caracteres humanos de lo real 141
5. Dialéctica de la realidad y del sentido 146
6. De la realidad al ser 151
7. De la analogía de los entes 155
8. Sustancia y sustantividad 159
9. Sustantividad y esencia 164
10. Estatuto metafísico versus ontología 168
11. Ejercicios hermenéuticos 170

QUINTA JORNADA: METAFISICA DE LA ALTERIDAD 175

1. El hombre, ¿problema o misterio? 177
2. Nosotros, los hombres 179
3. La clásica definición del hombre 181
4. El hombre: corporeidad anímica 184
5. Inteligencia–sentiente 192
6. Animal de realidades 197
7. Realidad personal 204
8. Realidad moral 212
9. Realidad jurídica 215
10. Animal político 221
11. Alteridad en sentido bíblico 223
12. Ejercicios hermenéuticos 229

SEXTA JORNADA: LIBERACION Y RELIGACION 235

1. ¿Libertad o liberación? 237
2. Sentidos de la libertad 239

3. Sentidos de la opresión 241
4. Caminos de liberación 243
5. Religación o problema teologal 244
6. Agnosticismo y ateísmo 254
7. Ejercicios hermenéuticos 263

CUATRO LECTURAS PARA TERMINAR 269

1. Fenomenología de nuestra cultura en "Cien años de soledad" de Gabriel García Márquez 271
2. Una lectura latinoamericana de Descartes 285
3. El hombre latinoamericano: ensayo de interpretación analéctica 305
4. Xavier Zubiri en la dorada cima de los ochenta 327

BIBLIOGRAFIA SELECTA 335

INDICE DE MATERIAS 349

NOTA IMPORTANTE: A pie de página se cita normalmente los trabajos, detalladamente descritos en la bibliografía, en la forma más sencilla, es decir: con el primer apellido del autor, seguido del número que indica la página. Cuando de un mismo autor se citan varios trabajos, se especifica de cuál de ellos se trata mediante letras, a, b, c, d, etc., antepuestas al número de página.

PALABRAS PRELIMINARES

El título de la obra es lo suficientemente claro para señalar un estilo de filosofar situado, desde Latinoamérica, pero en ninguna forma cerrado, provinciano, chauvinista. De otra forma no se trataría de una Metafísica, palabra que significa siempre "más allá" de lo dado, un trascender todo horizonte inmediato, todo marco de lo "cotidiano". Las páginas que siguen no se ocupan de América Latina, pero se advierte en ellas la preocupación por la misma y por los pueblos dependientes del mundo. Intencionalmente, el presente discurso metafísico, aunque estructurado con categorías de origen rico y diverso, universal, está escrito pensando en la liberación de dichos pueblos. Latinoamérica es, pues, la circunstancia y el marco intencional en el que se inscribe la presente reflexión.

Este nuevo estilo de filosofar —novedoso sin duda en nuestra historia colombiana— se ha ido abriendo camino entre nosotros, a partir de la Introducción al Filosofar del Dr. Jaime Rubio Angulo, como característica del Programa de Filosofía a Distancia, incluido en el Centro de Enseñanza Desescolarizada de la Universidad de Santo Tomás en Bogotá. Ello se debe sin duda, por una parte, al diario e inquieto diálogo informal entre todos los Profesores de Filosofía de la Universidad y, por otra, a los frecuentes Seminarios que, en los dos últimos años, fueron organizados por el Centro de Enseñanza Desescolarizada y en los que se agitaron temas tan importantes como la Filosofía en América Latina, la Liberación, el Tomismo en América Latina, la Enseñanza a

Distancia como Método Liberador, etc. Lo cual demuestra el acierto de las Directivas de la Universidad al promover dichos encuentros y propiciar la conformación de un grupo pensante que busque la identidad del filosofar latinoamericano y colombiano, a la vez que la identidad institucional de la misma Universidad de Santo Tomás.

Y hablando de Tomismo, salta a los ojos que la obra del Dr. Germán Marquínez Argote, que presentamos, no sigue el "orden" que es común en los cursos escolares de la llamada "ontología o metafísica general". No se puede seguir siendo eternos repetidores. Esto no sería tomismo. Tampoco faltan críticas a la segunda y tercera escolástica por lo que tienen de ontologismo o "espíritu moderno", de las cuales queda a salvo Tomás de Aquino. Por haber vivido en el siglo XIII una experiencia liberadora, está más cerca de nosotros que muchos modernos. En todo caso Tomismo no significa imposición de un sistema sino espíritu y actitud, como los de Tomás, quien estuvo abierto en instancia crítica a la realidad y a toda verdad independientemente de su origen, y quien fue capaz de promover el "bien común" de la ciudad o lo que hoy llamamos "praxis liberadora".

Con esta alusión al Tomismo no queremos indicar en modo alguno que el Dr. Germán Marquínez A. sea un "tomista" y muchísimo menos un "escolástico", si a estos adjetivos atribuimos su significado más cotidiano y popularizado. Conocemos al Dr. Marquínez desde el año 1969, cuando se incorporó al grupo de Profesores que entonces iniciábamos la especialidad de Filosofía y Humanismo en la Universidad de Santo Tomás. Desde aquel primer momento supimos de su aversión a toda manera y manía de "escolasticismo", de su connatural actitud de admiración metafísica ante la realidad y de su manifiesta simpatía por el filósofo Xavier Zubiri. Primera impresión que de entonces a hoy se ha venido afirmando día a día con gran satisfacción por nuestra parte y que el lector de esta obra podrá comprobar.

Porque, si la amistad no nos impusiera los lazos de un prudente silencio, nos gustaría manifestar públicamente que Germán Marquínez es un filósofo embriagado de realidades. En esta su espontánea y natural apertura a lo real vemos la clave de su inclinación zubiriana, de su acercamiento inconsciente y al margen de todo propósito explícito a la

figura de Tomás de Aquino, de su ruptura con el pensamiento de la modernidad —casi sin necesidad de conversión metafísica a pensar de su formación europea—, de su asimilación del ethos latinoamericano. de su talante liberador.

El sí y el no de la Filosofía Moral Cristiana *1963, tesis de grado; En torno a Zubiri (1964), el primer ensayo sistemático sobre el pensamiento del filósofo español; Lógica Matemática (1974), la primera obra de este género escrita en Colombia; la abundante producción literaria que el lector puede hallar recogida en la Bibliografía de esta obra. Todo ello son solo pasos de un camino que continúa con estas jornadas de* Metafísica desde Latinoamérica. *¿Afirmaremos que es la primera Metafísica escrita en Colombia? Digamos que no, pero sin duda ocupa por su orientación y calidad un lugar prioritario en la Historia de la Filosofía en Colombia. Se trata simplemente de una guía de estudio. Y esto explica sus límites. Pero desborda ampliamente su intención pedagógica. Enlaza con las mejores —y las únicas auténticas— obras filosóficas del momento latinoamericano. Más allá de todo gesto de protesta y grito de denuncia, la presente Metafísica contiene por la radicalidad de sus planteamientos una fundamentación clarividente que echábamos en falta en las obras de otros autores.*

Esta fundamentación realista le permite dar de sí, aunque ocultando su "de suyo", con más frecuencia de lo que sus compañeros de cátedra deseamos. bajo el manto de categorías zubirianas y dusselianas. A los numerosos discípulos latinoamericanos de Dussel les dará mucho que decir esta Metafísica. Ese mismo realismo le otorga el privilegio de ir cambiando homogéneamente en su enseñanza permaneciendo inalterable en sus intuiciones originales. Así lo podemos atestiguar quienes durante casi diez años somos testigos de su labor en la cátedra universitaria y compañeros en las alegrías y sinsabores, los fracasos y las esperanzas de la Facultad de Filosofía. Un buen amigo, un compañero servicial y sencillo al que no podíamos negar unas palabras introductorias a su última obra. Un hombre ya benemérito en la enseñanza de la Filosofía en la Universidad de Santo Tomás. Un filósofo auténtico. lo decimos sin reticencia, del que sus compañeros —siempre independientes y dispuestos a disentir— hemos aprendido mucho y del que

esperamos continúe publicando nuevas obras. Su último libro nos parece siempre el penúltimo, porque nos abre el gusto para el siguiente. Esperamos este siguiente, solicitándole que no se aparte de su orientación latinoamericana y liberadora. Estamos seguros de que su esposa, la socióloga colombiana Amparo Casas, seguirá apoyando y compartiendo como siempre la vocación filosófica de nuestro amigo.

JOAQUÍN ZABALZA IRIARTE

Decano de Filosofía

PROLOGO A LA SEGUNDA EDICION

Han transcurrido dos años desde que viera luz pública el libro que hoy sale en segunda edición. Me hubiera gustado haber hecho, en el entretiempo, algunos cambios significativos en la obra sin cambiar su estructura y andadura primigenia. Hubiera sido necesario reescribir íntegramente algunos apartes, aclarar otros y profundizar los más. A falta de tiempo para dicha labor, se reimprime hoy el cuerpo central del libro —las seis Jornadas— *sin otras modificaciones que la necesaria corrección de errores que se deslizaron en la primera edición. Sí he reescrito, en parte, la* Introducción, *para dar respuesta a la frecuente queja u objeción de algunos que no ven cómo se puede empezar a hacer metafísica, sin definir previamente la "metafísica". No soy muy amigo de definiciones* a priori, *que dispensan de pensar y que en cierta manera dan cuenta del desenlace de la aventura antes de haberla emprendido. Pero, habida cuenta de que la metafísica tiene una larga historia que empieza con los griegos, me ha parecido oportuno hacer una breve síntesis sobre los diversos horizontes históricos de la misma hasta llegar a nuestros días.*

Esta mirada retrospectiva, o si se quiere definición histórica, permite, por otra parte, situar nuestro quehacer metafísico dentro de un determinado horizonte, que no es griego, medioeval o moderno, sino postmoderno. También, para terminar, el libro, en su segunda edición, ha sido enriquecido con cuatro ensayos, escritos en este intervalo de tiempo, en los cuales se profundizan ciertas categorías (cultura, ontología, ideología, analogía, etc.), aplicándolas a la interpretación de ciertos textos y su respectivo contexto latinoamericano. Como punto final, quiero señalar dos hechos signifi-

cativos: los ochenta años cumplidos por Xavier Zubiri con la próxima aparición de su obra La inteligencia humana, *por una parte; y, por otra, la celebración del IV Centenario de la fundación de la Universidad de Santo Tomás de Santa Fe de Bogotá, que la acreditan como una de las pioneras de América.*

EL AUTOR

Bogotá, mayo de 1980

INTRODUCCION

¿Delenda est metaphysica?
Idea preliminar de metafísica
Horizontes históricos de la metafísica
Filosofía de la liberación y metafísica
Hacia una nueva metafísica latinoamericana
Itinerario en seis jornadas

"En esto que llamamos civilización, desde que el hombre abandonó la metafísica, no hay sino muerte"

Fernando González

1. ¿Delenda est Metaphysica?

0.1.1 Siendo América Latina una inmensa olla en la que se cuecen tantos problemas a altas temperaturas y presiones violentas, ¿tiene sentido ocuparse en cuestiones metafísicas? ¿No estamos, más bien, en la hora del economista, del sociólogo, del político, del ideólogo revolucionario? Hacer metafísica hoy en América Latina, ¿no es una manera de perder el tiempo o de evadir problemas que como hombres y como pueblos tenemos planteados? Ante tales planteamientos no faltará quien se sienta tentado de sentenciar catónicamente: **Delenda est Metaphysica,** hay que acabar con la metafísica. Fue cosa de los griegos, de monjes y frailes ociosos, de catedráticos que ayer y hoy viven en las nubes. En América Latina, aun en el caso de que la metafísica no haya muerto sin esperanzas de resurrección, las urgencias cotidianas no permiten el ejercicio de tal oficio u ocio.

0.1.2 En respuesta al anterior discurso, lo primero que se nos ocurre es que se confunde lo urgente con lo importante. Sin duda, es urgentísimo bajar la temperatura del febricitante, pero lo realmente importante del caso es buscar la etiología de la fiebre y ponerle remedio en sus raíces. Lo demás es irse por las ramas. Así lo entendió la generación de los "fundadores" y lo confirma hoy, entre otras corrientes, la generación de los filósofos de la liberación. Felizmente, la filosofía latinoamericana ha tenido y tiene vocación metafísica.

0.1.3 Por lo que hace a la generación llamada de los "fundadores", su afirmación rotunda de la instancia metafísica tiene especial relieve por haber sufrido en propia carne los rigores de lo que Alejandro Korn llama "la cuaresma positiva". En los escritos del maestro argentino leemos afirma-

ciones como éstas: "La metafísica siempre retorna... La humanidad padece hambre metafísica... La metafísica es necesaria... No cabe negar el problema metafísico... La hacen con frecuencia cuantos la niegan... La metafísica confesada importa una posición, aceptable o discutible, pero clara. En cambio, la metafísica clandestina que se disimula, que se disfraza de ciencia, ... es la madre de todos los embrollos" (1).

0.1.4 Otro argentino universal escribirá en la segunda década del finiquitante siglo: "Muchos pensadores contemporáneos han cobrado horror a semejante metafísica; se fundan —y en ello no se equivocan— en la cantidad de disparates que circulan bajo ese nombre, tornándola sospechosa. Por eso llegan a afirmar que la condición primera del progreso intelectual es la liberación de toda metafísica. Paréceme que han confundido a ésta con sus manifestaciones degenerativas, como quien afirmase que las frutas no son comestibles en presencia de algunas piezas putrefactas; y, por singular paradoja, algunos de los que se declaran enemigos de toda metafísica son, cabalmente, los que con más ahinco elaboran hipótesis convergentes hacia sistema metafísicos... Creo en la **posibilidad de renovar la metafísica;** en el pensamiento contemporáneo observo algunos gérmenes fecundos y en ls sociedades menos envejecidas advierto la renovación moral que favorecerá su desarrollo" (2). Así escribía José Ingenieros, enemigo de la por él llamada "paleometafísica", pero decidido partidario de una neometafísica formuladora de hipótesis inexperienciales y servidora de los más nobles ideales. No hace que Korn e Ingenieros tuvieran una idea de metafísica muy distinta de la que nosotros tenemos, porque lo que importa destacar de momento es su rotunda afirmación de la misma frente al positivismo en cuyos dogmas antimetafísicos se habían educado.

0.1.5 Vocación metafísica que también es compartida por otro gran maestro de la cuenca del Río Plata, Carlos Vaz Ferreira: "Aunque no hubiera, escribe el maestro uruguayo, en favor de la metafísica, otras razones ni de utilidad ni de dignidad, habría ésta, que parece una paradoja y es una verdad capital: el conocimiento de la metafísica es indispensable para ser un verdadero positivista en ciencia... Si tuviera sentido aquel ideal positivista de

(1) KORN, 48–53, 83 y ss
(2) INGENIEROS, 24 y ss.

una ciencia que abandona el "porqué", y se limita al "cómo", no se realizaría nunca por falta de metafísica, sino, en todo caso por exceso de metafísica... Hacer metafísica buena es el único preservativo que se conoce para no hacerla mala... La ciencia que teme a la metafísica noble, es víctima de otra metafísica inconsciente y vergonzante, que la parasita, y que en vez de depurarla, la enturbia" (3).

0.1.6 Si del cono sur pasamos al otro extremo de los pueblos latinos, nos encontramos en México con otros dos grandes Maestros de América, pertenecientes a la misma generación de los fundadores, Antonio Caso y José Vasconcelos. También éstos afirman la necesidad de una metafísica, en lucha contra unas instituciones pedagógicas y políticas inspiradas en el positivismo. Quizás en ningún otro país echó tan profundas raíces la ideología positiva y tuvo ésta tanto poder (4). Tal situación es denunciada por los dos grandes maestros. Así, Vasconcelos escribe que "con el mismo furor con que habíamos sido enciclopedistas, se impuso al pie de la letra el sistema comtiano, porque contradecía a la ortodoxia católica siempre latente en nuestro medio y porque para algunos, no muy penetrantes, representaba una "nueva era", un "credo definitivo", el de la Ciencia con mayúscula, el nuevo fetiche: la ciencia de observación y experimentación en contra de toda metafísica" (5).

0.1.7 Para no hacer interminable este alegato a favor de la metafísica en nuestra América, dejando la vieja generación de los fundadores y volviendo a Colombia, tan modesta en pensadores como pródiga en juristas, nos conmueve la prédica vehemente del quizás único pensador original que hemos tenido, el antioqueño Fernando González. Con palabras suyas hemos abierto este texto que se escribe en Colombia pensando en América Latina: "En esto que llamamos civilización desde que el hombre abandonó la metafísica, no hay sino muerte. El hombre volador vale menos que el hombre de Moisés, pues nada vale lo físico sin lo metafísico... No puede haber cultura sin metafísica, pues ésta trata de los destinos del hombre, y para saber cómo cultivarnos es necesario saber cómo debemos devenir" (6). Llama

(3) VAZ, 220 y ss.
(4) Ver ZEA, c.
(5) VASCONCELOS, b, 204.
(6) GONZALEZ, F., 17, 107.

a la suya "metafísica de la autoexpresión" del hombre suramericano, vacío o vano afuer de repetidor de modos y modas extranjeras, pero en el futuro armónico y egoente. Sean estas citas un pequeño homenaje al que se consideraba, en la década del treinta, "filósofo de Suramérica", la patria grande, y que, sin duda, lo fue en no pequeño grado (7).

0.1.8 Nos haríamos pesados de continuar amontonando testimonios que confirman que, con el positivismo, la metafísica, lejos de morir eternamente entre nosotros, resucitó en forma rejuvenecida al iniciarse el siglo, al tiempo que se producía la misma reacción en el viejo continente con Henri Bergson a la cabeza. Pero pasando por encima otras generaciones intermedias (la de la "normalización", por ejemplo, profundamente ontológica) llegamos a nuestros días en los que la generación de la "liberación" ha vuelto a insistir en la necesidad de la instancia metafísica. Así, Mario Casalla escribe: "El problema latinoamericano —dado su complejo carácter estructural– puede y debe ser abordado desde numerosas perspectivas. La historia, la sociología, la economía política, la sicología aportan numerosas y sugestivas facetas para su mejor comprensión...; pero si queremos abordar el problema en el centro mismo de su interés no podemos eludir —bajo ningún pretesto– un **nivel ontológico** de planteamiento de la cuestión. Tal perspectiva resulta **fundante** respecto de los otros niveles analíticos, en tanto que éstos **suponen** siempre una cierta noción del "ser latinoamericano" que requiere una exégesis propia" (8).

0.1.9 Y es que el fundamento que posibilita una respuesta radical y no simplemente urgente a nuestros problemas es metaeconómico, metapolítico, metajurídico, metapedagógico, metahistórico, metacultural: en una palabra, metafísico. Meta– significa lo que está **más allá del** sistema, de una totalidad dada o impuesta, del horizonte de nuestro propio mundo. Por ello, "la metafísica, escribe Dussel, en el sentido que le damos en el presente discurso de la filosofía de la liberación, es el saber pensar el mundo desde la exterioridad alterativa del otro", y en tal sentido, "la filosofía de la liberación pretende así formular una metafísica... exigida por la praxis revolucionaria" (9). En contra, pues, de lo que se pudiera pensar los filósofos de la

(7) Ver mi artículo: "Fernando González, filósofo colombiano". En **Cuadernos de Filosofía Latinoamericana,** Bogotá–USTA, n. 2, 1980.

(8) CASALLA, a, 85.

(9) DUSSEL, I, pp. 57, 23.

liberación reclaman una nueva metafísica: "La pregunta por el ser se origina hoy para el pensar **desde una nueva experiencia** del ser. Esta experiencia es origen y signo del acabamiento de la filosofía de la modernidad y quizás el fin de la civilización cuyo fundamento y expresión es la metafísica, en el sentido que Heidegger da últimamente a esta palabra... Nuestra historia hoy, en América Latina, no será realmente nueva si no surge de la pregunta por el ser en su **originariedad** actual, que supera los planteos de la modernidad" (10). Los anteriores testimonios muestran que la metafísica no ha muerto, pese a los distintos partes de defunción expedidos, una y otra vez, desde hace más de un siglo a nombre del positivismo clásico y del neopositivismo lógico y del propio marxismo en sus formas más dogmáticas y ortodoxas (11).

0.2. Idea preliminar de metafísica

0.2.1 Por lo que hace al nombre, el tratado que nos ocupa ha recibido varios en el transcurso de los siglos. Así, Aristóteles buscaba una **Filosofía primera** (próte philosophía) en la que estarían radicadas las restantes partes del cuerpo filosófico o **Filosofía segunda** (déutera philosophía). Por tener clara conciencia de que un saber universal y radical no era algo dado o constituído con anterioridad, sino un objeto en cuya búsqueda estaba comprometido, llamará también a su filosofía primera **la ciencia que se busca** (zetouméne epistème). En realidad, el quehacer metafísico ha sido siempre, en los mejores momentos creadores, una búsqueda de las últimas y efectivas raíces de las cosas.

0.2.2 Ausente en las obras de Aristóteles, el término **Metafísica** se debe a Andrónico de Rodas, décimo Escolarca del Liceo, quien en el s. I a.C. recogió, ordenó y editó las obras completas (corpus aristotelicum) del

(10) SCANNONE, b, 594–595.

(11) Augusto Comte rechazó la metafísica idealista que él conocía, es decir, la ontología, como opuesta al saber científico. ¿Hubiera rechazado hoy Comte la metafísica? Como ha escrito J. Ferrater Mora, hablando del positivismo lógico: "el término metafísica no suscita hoy —salvo, y por motivos comprensibles, en ciertos ambientes culturales, donde sirve todavía de banderín de enganche para el obscurantismo filosófico– los grandes resquemores de antaño. Como se ha dicho, un filósofo aunque sea anglo-americano, puede llamarse metafísico sin pestañear (cita a Haskell Fain)" FERRATER, c, 122. Dentro del ámbito marxista, Karel KOSIK **(Dialéctica de lo concreto,** México, Ed. Grijalbo, 1976) habla de "metafísica de la vida cotidiana", "metafísica de la ciencia y la razón", "metafísica de la cultura", etc.. Ver deshielo marxista con respecto a la metafísica en CORETH, c.

Estagirita, que hasta entonces figuraban en tratados sueltos. No pareciéndole muy claro el objeto de los tratados de filosofía primera, los colocó, para salir del paso, después de los libros de física (tà metà tà physikà). Este rótulo, en forma abreviada y sustantivada, pasó a ser el nombre oficial y propio de este saber primero y fundamental.

0.2.3 El nombre más reciente es el de **Ontología** (óntos—lógos), la ciencia o el tratado del ente, o idea del ser. Nadie antes de Johannes Clauberg (1674) había utilizado dicho término, que encontraría en el siglo XVII gran resonancia y que popularizaría en el XVIII Christian Wolff. En esta forma, el viejo nombre fue desplazado o colocado al lado del nuevo como mero sinónimo: **Metaphysica sive Ontologia.**

0.2.4 Si de la interpretación de los nombres pasamos a definir el objeto mismo de la metafísica, nos tenemos que remontar a Aristóteles, padre de la misma. Para éste, el objeto de la filosofía primera es universal, frente a las demás ciencias que estudian aspectos particulares de las cosas. ¿En qué consiste este pretendido carácter universal? Si bien nos fijamos, vemos que las cosas son esto o lo otro, pero si por abstracción prescindimos de las diferencias, **esto** o lo **otro,** nos quedamos con que **son,** con el mero ser de las mismas. Algo, en tanto que **es,** recibe el nombre de **ente** (ón). Pues bien, "hay una ciencia que estudia el ente en cuanto ente (ón é ón) y las propiedades que le corresponden en cuanto tal" (12). Tal ciencia es la filosofía primera o metafísica.

0.2.5 Pero dando un giro imprevisible, nos dice Aristólteles a continuación que "la palabra ser se dice de muchas maneras, pero que todos estos sentidos se refieren a una sola cosa" (13). Esta cosa de la que se predica el ser en sentido primario es la **sustancia** (ousía), el ente en sí y de por sí, del cual dependen los accidentes. En esta forma, "el objeto de las inquisiciones de todos los tiempos, pasados y presentes, la pregunta constante acerca de lo que es el ente (tí tò ón) se reduce a esta otra: ¿qué es la sustancia?" (14). En virtud de este rápido deslizamiento del plano trascendental al categorial, la metafísica se convierte en una investigación de las sustancias. Y es que el mundo entero está, para Aristóteles, sostenido sobre entes que reposan en sí o sustancias.

(12) **Met.,** IV, 1.

(13) **Met.,** IV, 2.

(14) **Met.,** VII, 1.

0.2.6 Entre las sustancias hay una que es la más noble y suficiente de todas, el **Theós,** que como objeto de deseo o amor, mueve a todas sin ser ella movida. Siendo esto así, la teoría de la sustancia debe culminar en una investigación sobre Dios. No es extraño, entonces, que Aristóteles califique a su filosofía primera de **teología.** Los comentaristas del Estagirita señalan el carácter dual que la metafísica tuvo desde un comienzo: el ente en general, por una parte, y, por otra, Dios. El puente entre ambos temas, como lo hemos visto, es la sustancia. Al pensamiento cristiano le quedará más fácil articular ambos temas mediante la teoría de la creación, desconocida para Aristóteles. Dios entra en metafísica a título de Causa Primera del ser. Los modernos, a su vez, resolverán el viejo problema de la dualidad, distinguiendo una metafísica **general,** que llaman **Ontología** y que trata de "los primeros principios del conocimiento humano" (A.C. Baumgarten) y otra metafísica **especial** que, a la luz de los primeros principios, trata del mundo, del alma y de Dios. La Cosmología, la Psicología y la Teología natural serían partes especiales dependientes de la Metafísica General u Ontología.

0.2.7 Podríamos decir, en resumen, que la metafísica, en todos los tiempos, se ha preguntado por el ser en general y por los primeros principios y causas del ser. Pero, como vamos a ver, la respuesta a dicha pregunta, aun bajo fórmulas aparentemente iguales, ha ido cambiando de acuerdo a los distintos horizontes históricos de visión.

0.3. Horizontes históricos de la metafísica

0.3.1 Desde M. Kant se viene hablando de un **horizonte** de nuestro conocimiento, pero, especialmente en nuestros días, han hecho abundante uso de esta categoría Husserl, Heidegger, Zubiri y Jaspers. El término horizonte (del gr. **oros,** límite) significa en el lenguaje cotidiano aquella línea lejana en la que parece juntarse el cielo con la tierra. Así decimos que el sol sale por el horizonte, que las nubes lo cubren, etc.. Horizonte en este sentido no es solamente la línea que limita mi visión ocular, sino también el campo que queda abierto ante mis ojos al interior de dicha línea. Ahora bien, dado que nuestro entendimiento es una facultad visiva, podemos hablar también de un horizonte de visión intelectual. En este segundo sentido, horizonte es el límite que circunscribe y, por lo mismo, hace posible la búsqueda o

investigación de algo. Cierto que puede desplazarse, pero de nuevo reaparece El hombre ve y entiende todo siempre dentro de un horizonte de visión ocular o intelectual.

0.3.2 El principio formal constituyente de un horizonte es la visión. Sin ojos o sin mente no habría horizonte, pero el horizonte no es un espacio vacío, sino un campo donde están alojadas las cosas vistas. Sin cosas tampoco habría horizonte. El horizonte cumple las siguientes funciones: delimita mi campo de visión y, al mismo tiempo, lo constituye; totaliza las cosas confiriéndoles un sentido último y, en consecuencia, las aclara. "La claridad del horizonte, escribe Zubiri, no significa la claridad con que se ve el horizonte. El hecho de que el horizonte se forme inmediatamente en mi visión de las cosas, no quiere decir que inmediatamente se vea también el horizonte mismo con plena claridad. Esto equivaldría a convertir el horizonte de visión en una cosa vista. El horizonte no es una cosa más que se ve. Propiamente hablando, el horizonte no se ve. Por lo menos, su visión no es nada comparable a la visión de las cosas. Se ven las cosas en el horizonte. En el trato vidente con las cosas se forma el ámbito de claridad que las circunda. Este ámbito sólo es posible gracias a un horizonte. Pero la claridad hace ver propiamente las cosas, no el horizonte mismo... El género de claridad que hace derramar sobre las cosas, hace que veamos éstas y, por tanto, no reparemos en él. El horizonte es esencialmente horizonte de y para las cosas. Hace descubrir cosas porque se oculta él mismo. Si viéramos el horizonte, no veríamos las cosas. El horizonte hace ver sin ser visto, esto es, hace posible la diafanidad" (15).

0.3.3 Si bien, hasta cierto punto, el horizonte pasa desapercibido para quien vive de su claridad, dentro de él, es posible, empero, comprender un horizonte desde otro horizonte. La distancia que nos da el tiempo nos permite diferenciar hoy los distintos horizontes históricos dentro de los cuales se planteó y se trató de responder la pregunta metafísica: ¿qué es el ser? Estos han sido fundamentalmente tres: el horizonte de la **physis**, el horizonte de la creación y el horizonte de la subjetividad. El primero corresponde a la filosofía griega, el segundo a la filosofía cristiana, el tercero a la filosofía moderna. ¿Existe hoy un nuevo horizonte postmoderno que nos permita hacer metafísica?

(15) ZUBIRI m. 72–73.

Pivotes ejercicios

0.3.4 En cuanto a los griegos es claro que su horizonte de comprensión fue la **physis** o naturaleza. Cuando los presocráticos, profundamente conmovidos por los cambios que observan en las cosas, se preguntan ¿de qué están hechas?, buscan un principio (arkhé) del cual nacen y al cual revierten cuando mueren. Este fondo universal del que todo emerge y al que todo retorna cíclicamente, es la naturaleza o **physis**. Las cosas y el hombre mismo sólo se comprenden en tanto que brotando y formando parte de la naturaleza. Por esta razón Aristóteles llamará a tales filósofos "fisiólogos". Pero el propio Aristóteles cuando se formula la pregunta estrictamente metafísica ¿qué es lo que es"?, tampoco escapa a dicho horizonte. Lo que siempre y verdaderamente es para Aristóteles, es la naturaleza; es decir, el conjunto de las sustancias que se generan y corrompen para volver a nacer. Las sustancias, modo primerísimo de ser, constituyen los pivotes sobre los que descansa en últimas el mundo, el fondo permanente e inagotable de donde emergen todas las manifestaciones y posibilidades. El hombre es una sustancia y el propio Theós o Dios queda incluído en la naturaleza como la más noble y autosuficiente de las sustancias. Dios no crea, no produce las cosas. Las cosas se hacen y son por sí mismas bajo un cierto influjo de Dios que, como sustancia perfectísima, suscita en todas las demás el deseo o la aspiración a ser en acto lo que por naturaleza pueden y tienen que ser. En este sentido afirma Aristóteles que el Theós mueve sin ser movido. Aun admitiendo cierta trascendencia en el Dios de Aristóteles, es evidente que éste es avistado dentro del horizonte griego de visión que, como venimos afirmando, fue en todo momento la naturaleza o **physis**.

0.3.5 Pero si para el griego el mundo es **physis**, para el cristiano es **creación**. Estamos, pues, ante un nuevo horizonte de visión, en el cual las mismas categorías metafísicas griegas, aunque sean asumidas, no van a tener el mismo sentido. A este propósito escribe Zubiri: "El cristianismo tiene una idea de mundo distinta de la de los griegos. La idea de mundo fue uno de los más importantes puntos de encuentro del cristianismo con la filosofía, y lo que forzó a los pensadores cristianos a elaborar un pensamiento filosófico propio. Puede decirse que originariamente toda la radical innovación que el cristianismo introduce en la filosofía es una nueva idea del mundo. Mientras los metafísicos cristianos, salvo en puntos concretos, absorben, depuran y elevan la metafísica griega, en cambio rompen con ésta por su idea del mundo. Y ante todo por la raíz de éste: el mundo está "creado". Este es su carácter último y para muchos pensadores un carácter formal e

intrínseco del mundo en cuanto tal. Mundo es entonces la totalidad del ente creado **qua creado.** Con ello, la metafísica se convierte en **teoría de la creación".** (16).

0.3.6 Ya dentro del horizonte de la creación, será imposible entender el ser como la madre naturaleza de los presocráticos o la naturaleza siempre activa de las sustancias. **Ser** para los grandes metafísicos escolásticos significa ser creante o ser creado. La creación está siempre presente en su especulación como horizonte último. Tomás de Aquino, por ejemplo, entenderá el ser como acto (esse ut actus) o perfección de todas las perfecciones, que las cosas participan en la medida de su esencia siempre finita. Dios, en cambio, es el **Ipsum Esse** o plenitud del ser. Ser es participación. Para Duns Scoto, otro de los grandes metafísicos escolásticos, las cosas son "no–nadas" en cuanto están viniendo de la nada. En consecuencia, ser es para Scoto existir o existencia (ek–sistencia) pura y simple. Finalmente Francisco Suárez, prescindiendo de la cuestión de la existencia, considera que la palabra ser (ens en sentido nominal) significa todo lo que, por ser incontradictorio, es factible o realizable por Dios. Ser es posibilidad (17). En resumidas cuentas, la historia de la metafísica en los grandes pensadores cristianos, desde la edad media al renacimiento, no es sino la historia de esta cuestión: ¿Qué es el ser creado en tanto que creado?

0.3.7 Con Descartes adviene la modernidad y con ésta se inaugura un nuevo horizonte: el de la **subjetividad.** El yo–pienso (ego cogito) se covierte en el primer principio indubitable de la nueva filosofía. Y a medida que el incipiente ideismo cartesiano avance hacia el idealismo en sus diversas formas, el mundo natural y Dios pasarán a ser **merum cogitatum** o meras cosas pensadas, y por lo mismo, radicadas en el yo, nueva realidad radical. Dentro del nuevo horizonte, las cosas no son lo que de suyo son, sino lo que **yo pienso** que son. La metafísica dará en teoría crítica del conocimiento. La ontología, en este contexto, no tratará del ser, sino de la **idea** del ser. Este tipo de metafísica ontológica tiene su última y máxima expresión en **La ciencia de la lógica** de Hegel. Pero la metafísica no podía seguir siendo una lógica del mundo de las abstracciones. De aquí que fuera repudiada por todos los grandes espíritus de la segunda mitad del s. XIX: "La metafísica, como la teología, escribe Augusto Comte, trata sobre todo de explicar la naturaleza íntima de los seres, el origen y destino de las cosas..., pero en lugar de operar con los agentes sobrenaturales propiamente dichos, los reemplaza cada vez más por esas **entidades** o abstracciones personificadas, cuyo uso verdaderamente característico ha permitido a menudo designarla con el nombre de **ontología"** (18).

(16) ZUBIRI, a, 200.

(17) Ver FABRO y MARC, t. 1: "La idea del ser: algunas teorías escolásticas y modernas"

0.3.8 Si la ontología ha muerto en la medida en que no nos es posible pensar hoy desde el horizonte de la subjetividad, ¿tendremos que retornar al horizonte de la creación o de la **physis** para poder hacer metafísica? O más bien, ¿habrá que confesar con los grandes filósofos de la segunda mitad del pasado siglo (Marx, Nietzsche, Comte) que **toda** metafísica ha definitivamente muerto? O sin regresar al pasado y sin negarnos a un posible futuro, ¿podemos todavía pensar en una nueva posibilidad para el quehacer metafísico? Este es el reto que tienen planteadas las metafísicas postmodernas. La metafísica, en efecto, fue posible de nuevo en nuestro siglo en la medida en que se pretendió superar el horizonte de la modernidad e instaurar un nuevo horizonte, vagamente intuído por Henri Bergson y posteriormente por la fenomenología y el existencialismo y que podríamos sintetizar en el grito de E. Husserl: "ir a las cosas mismas".

0.3.9 Pues bien, el nuevo horizonte que hoy alcanzamos a contemplar es el de la **realidad–alteridad.** Nace de una ruptura franca y decidida con el idealismo moderno, pero no para recaer ingenuamente en alguno de los viejos realismos. El realismo griego fue fisicista, el nuevo realismo es humanista, más aún, personalista. El personalismo es un aspecto fundamental que comparte el nuevo realismo con el realismo cristiano, pero el nuevo personalismo no es teológico. La nueva metafísica quiere ser una metafísica intramundana y, sólo por profundización de la condición mundana y humana de la realidad, aspira a abrirse a la trascendencia teologal. El nuevo horizonte es el de la realidad a la que el hombre está abierto por el hecho de ser hombre. La realidad es lo que las cosas son de suyo. A la luz de este horizonte las cosas se presentan como lo **otro que yo,** y los hombres como los **otros como yo,** es decir, prójimos. La realidad funda la alteridad y la alteridad es el complemento de la realidad a nivel personal. Dentro de este nuevo horizonte realista y alterativo, el ser, tema privilegiado en todas las metafísicas

(18) COMTE, 49–50.

históricas, queda relegado a un segundo plano: el ser es acto segundo. Ni que decir tiene que son Xavier Zubiri y Emmanuel Levinas quienes han hecho posible definitivamente el nuevo horizonte. Sólo resta justificar cómo responde este nuevo estilo de pensar postmoderno a los problemas que hoy tenemos planteados los latinoamericanos.

0.4 Filosofía de la liberación y metafísica

0.4.1 Digamos de entrada y sin ambages qué no puede ser el filosofar hoy en América Latina. No puede ser un mero juego de conceptos desconectados de la realidad que nos toca vivir. De este modelo abstracto, aparentemente inocente, de practicar la filosofía lo menos que se puede decir es que nos hace perder el tiempo. Una filosofía así, si aún se practica, habría que condenarla definitivamente al limbo de los niños y declarar a sus filósofos santos inocentes. Tampoco puede ser el quehacer filosófico mero repetir discursos foráneos por muy importantes que sean y muy **"à la page"** que estén. La filosofía, como mera repetición, es hablar con voz prestada de problemas que en sí mismos o en sus circunstancias no nos incumben: un doble despiste. No se trata de que no debamos estudiar lo que en otras latitudes se piensa y de que no podamos hacer uso o instrumentalizar en beneficio propio ciertas categorías independientemente de su origen europeo, ruso o norteamericano. Pero nuestro discurso debe tener acento propio; debe ser distinto, como la realidad de la cual es reflejo y comentario. Finalmente, la filosofía perdería su estado de inocencia si siguiera siendo hoy, como lo fue con frecuencia en el pasado, **"ancilla Imperii"**, sirvienta del Imperio de turno y, como tal, justificadora y encubridora de intereses no confesados (19). En realidad, no cabe una filosofía inocente.

0.4.2 Positivamente, la joven filosofía latinoamericana se ha definido como un quehacer al servicio de la liberación del pueblo latinoamericano. La actitud liberadora es elemento intencional que articula la diversidad de matices metodológicos. Oigamos a algunas de las voces más destacadas.

0.4.3 "Habrá 'filosofía latinaomericana' en el momento y en la medida en que el pensar latinoamericano logre articular **su propio discurso de lo universal situado**, encontrar el lenguaje inherente a **su propia** situación histórica; en una palabra, habrá filosofía 'latinoamericana' en el momento y en la medida en que el americano logre efectivizar su propio discurso en lo universal, en cuanto pieza indisoluble del proceso general de emancipación que sacude a su ser" (20).

(19) ZEA, a, 8. DUSSEL, a, 213 ss.

0.4.4 "La tarea de la filosofía latinoamericana que intente superar la modernidad, el sujeto, deberá proponerse detectar todos los rasgos de ese sujeto dominador nordatlántico en nuestro oculto ser latinoamericano dependiente, oprimido. Desde este punto de vista, todo repetir simplemente entre nosotros lo pensado y dicho en el nordatlántico no significará ya la inocente vocación de un intelectual sólo ocupado en lo académico (...). Esa mera repetición no--crítica (no crítica al nivel ontológico político, que descuida las relaciones de hombre a hombre, sobre todo cuando uno es señor y el otro esclavo) es ahora una culpable adhesión, con vida, pensar y palabras, a una domesticación para que otros aprovechen los beneficios de la opresión" (21).

0.4.5 "Creemos que la función del pensamiento ontológico en el proceso de liberación latinoamericano es modesto pero de real importancia. No le compete proponer e imponer al pueblo latinoamericano un proyecto copiado de otros o preconcebido por sí, sino que, según su esencia crítica como pensamiento, le toca ayudarle a tomar conciencia de su situación y criticar los proyectos históricos que son manifiesta u ocultamente opresores. Pero además, asumiendo como pensar practicante, la función mediadora del tercero, **debe dejarse cuestionar** por el dolor de su pueblo, para hacerse así capaz de **cuestionar** ontológico—prácticamente la relación de opresión y de promover desde su ángulo el proceso de educación liberadora" (22)

0.4.6 "El análisis filosófico del nivel básico (núcleo ético—mítico), fundante de una cultura, puede desarrollarse en tres dimensiones distintas pero convergentes: a) una dimensión ontológica, o quizá mejor aún, me-

(20) CASALLA, a, 16. Sobre la importancia de la "palabra" ver ZEA, a, 9 ss: "Verbo, Logos, Palabra, diversas expresiones de un mismo y grandioso instrumento mediante el cual el hombre no solo se sitúa en el Mundo y el Universo, sino que hace de ellos su hogar".

(21) DUSSEL, b, 87.

(22) SCANNONE, a, 149

tafísica, que conduce a la construcción de la teoría del ser nacional; b) una dimensión hermenéutica que permita el desvelamiento y la crítica del sentido nacional" (23)

0.4.7 La complejidad del proyecto liberador es lo que determina la diversidad de caminos para la liberación, en realidad todos ellos articulables y necesarios. Analizando los anteriores discursos, tendríamos que destacar los siguientes aspectos metodológicos: a) articulación de nuestra propia palabra; b) crítica desideologizadora; c) concientización y educación liberadoras; d) hermenéutica sobre el ser, la conciencia y el sentido de la cultura nacional.

0.4.8 Si juzgamos la nueva filosofía no ya en sus propósitos sino por sus logros, tendríamos que reconocer que ellos han sido importantes en: filosofía de la filosofía, filosofía de la historia latinoamericana, filosofía de la cultura popular, filosofía política, filosofía de la educación, ética, etc. (24). Ahora bien, las anteriores dimensiones de la filosofía latinoamericana han de estar, en el sentir de todos los filósofos americanos de la joven generación, apoyadas en un nivel radical de pensamiento que unos llaman ontológico y otros prefieren denominarlo metafísico. No obstante, este nivel radical, que todos suponen y al cual todos remiten, no ha recibido la debida atención. Cuando, en efecto, uno lee escritos de la nueva generación y tropieza por todas partes con términos tales como "ontología", "ontológico", "metafísica", "metafísico", unas veces con actitud de rechazo, otras de encomio, tiene derecho a que le expliquen lo que bajo esos términos se esconde. Hay que decirlo, la filosofía de la liberación está necesitando salir de un primer estadio un poco retórico, un tanto romántico, para encontrar sus propias raíces metafísicas.

0.5 Hacia una nueva metafísica latinoamericana

0.5.1 Como lo acabamos de reconocer, no existe unanimidad en la nominación del nivel más radical de pensamiento: ¿Metafísica y/o Ontología? La influencia del pensamiento de Martín Heidegger en los más importantes liberacionistas hizo que, en un principio al menos, se prefiriera el término "ontológico" para señalar el nivel último o la esfera del ser en cuanto ser, a diferencia de los entes (cosas particulares) que constituyen el mercado de lo óntico. Así, por ejemplo, J. C. Scannone afirma que la comprensión ontológica "no puede prescindir del hecho de que es Heidegger quien en nuestro tiempo ha preguntado en forma original y originaria por el ser" (25). Tal influencia es bien visible en el primer Dussel, quien honestamente la ha reconocido: a sus **primeros pasos** (años 1964–1970) los califica como "un pensar todavía ontológico" (26), mientras que al **nuevo momento** (que se inicia en 1971) lo etiqueta como "más allá de la ontología" (27).

0.5.2 ¿Acaso hay un ámbito más allá del ser? ¿Es posible superar la ontología? ¿Más allá de Heidegger? Efectivamente, "se trata de ir más allá del ser como comprensión, como sistema, como fundamento del mundo, del horizonte del sentido. Este ir **más–allá es expresado** por la partícula **meta–de meta–física**" (28). Este viraje de Dussel, y en general de los filósofos de la liberación (29), hacia la metafísica, dejando atrás la ontología, se ha debido al descubrimiento de que ésta "era algo así como la ideología del sistema vigente" (30). Nos dice Dussel que al leer "por primera vez el libro de Levinas **Totalidad e infinito** se produjo en mi espíritu como un subversivo desquiciamiento de todo lo hasta entonces aprendido" (31). A partir de este momento va a contraponer Enrique Dussel a la **Ontología de la Totalidad** (dialéctica, cerrada, dominadora, propia de la modernidad europea y nordatlántica) la **Metafísica de la Alteridad** (liberadora, latinoamericana, y por extensión analógica, asiática, africana, propia de los países pobres por depen-

(23) ZAN, 112. Jaime Rubio insiste sobre el aspecto hermenéutico, en seguimiento de P. RICOEUR. Ver RUBIO, a, b, c.

(24) Las aportaciones en los diversos campos pueden seguirse en: **Stromata, Revista de Filosofía latinoamericana, Megafón,** etc.; son importantes tres volúmenes escritos en colaboración **Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana; Cultura popular y filosofía de la liberación; Hacia un nuevo humanismo.** Ver también los distintos y valiosos libros producidos por los profesores del CED.

(25) SCANNONE, b, 594.

(26) DUSSEL, b, 11.

(27) DUSSEL, b, 33.

(28) DUSSEL, d, 221.

(29) Ver FORNARI, 156: "Tal como lo hemos aprendido de Enrique Dussel ello es posible en tanto que la filosofía se supere como ontología de **Lo Mismo** y se piense desde el punto de vista de la **exterioridad del Otro**". También ARDILES, a, 14.

(30) DUSSEL, c, 221.

(31) DUSSEL, d, 7.

dientes). La ruptura es bien visible en **Para una ética de la liberación** (32). De **Totalité et infini,** la obra más importante de Levinas, dirá Dussel que "expresa un pensar que emana de un gran espíritu de nuestra época. Es necesario dedicar tiempo para aproximarse a la comprensión de sus escritos" (33).

0.5.3 Aunque menos espectacular, es bien visible y profunda en el Dussel de la ruptura la presencia del pensamiento de Xavier Zubiri, "el gran pensador", como repetidas veces lo llama: "es necesario hacerse cargo de la metafísica de este gran pensador contemporáneo" (34); "significa la superación no sólo de la metafísica moderna, sino igualmente, y, todavía, de una no cabal comprensión del hombre" (35). Y refiriéndose a las principales tesis de X. Zubiri: "La no identidad entre realidad y ser, entre cosmos y mundo, entre constitución real y sentido, es la negación misma de la última pretensión hegeliana y la im–plantación del pensar heideggeriano sobre bases que lo sobrepasan" (36).

0.5.4 Y ahora una propuesta: si **realmente** la filosofía latinoamericana de la liberación está superando la ontología (en cuanto ideología de la dominación), ¿por qué no superar también **nominalmente** dicho vocablo? En no pocos escritores latinoamericanos, radicalmente antiontologistas en cuanto al contenido, advertimos una gran confusión terminológica (37). Proponemos reservar la palabra **"ontología"** para denotar el pensamiento moderno desde Descartes hasta Heidegger inclusive. Se trata, en el fondo, de una teoría del ser universal unívoco que ha negado nuestra realidad y que nos ha condenado a no ser. Proponemos, por el contrario, emplear la palabra **"metafísica"** para referirnos a una teoría alterativa de la realidad que nos

(32) DUSSEL, d, 7–8, ha dejado consignado el momento preciso de su crisis ontológica. "el pasaje del capítulo II al tercero de mi obra **Para una ética de la liberación latinoamericana".** Siempre nos había parecido una obra de gran aliento, pero no suficientemente madura y un tanto ambigùa en muchos puntos. Ahora conocemos el porqué, confesado por Dussel. Esperamos que el IV volumen de la misma, que se auncia para este año, logre superar definitivamente el ontologismo heideggeriano que aqueja a los dos primeros volúmenes, pese a su gran mérito.

(33) DUSSEL, a, 171.

(34) DUSSEL, a, 168.

(35) DUSSEL, c, I, 162.

(36) DUSSEL, a, 170.

(37) CASALLA, a, 86 ss, emplea la palabra "metafísica" en sentido **negativo,** para referirse al ontologismo de la modernidad cuya crítica realizaremos en la tercera jornada, y que el propio CASALLA, b, critica violentamente.

ayude a reconocer lo que hay **de suyo** en nuestro mundo, y nos permita desde la realidad propia estar siendo. Sólo desde la realidad se puede ser, cuando se es auténticamente "alguien".

0.6 Itinerario en seis jornadas

0.6.1 Supuestas las anteriores consideraciones introductorias, escritas para poner al lector en el **buen camino** de la metafísica y **provocarlo** a la marcha, ponemos en las manos del caminante el **plan** de las jornadas que habremos de recorrer:

Entorno, medio y mundo: El objetivo es establecer la **diferencia metafísica** que hace que el hombre sea un animal de mundo, es decir, un animal abierto a la totalidad de lo real y que, por lo mismo, puede construir su propio mundo cultural.

Situación y habitud: Se trata de tomar conciencia de la situación global como manera peculiar de estar en el mundo y de la habitud o manera de habérnoslas con los problemas que la situación nos plantea.

Ontología y/o metafísica: Aprovechando la experiencia lograda en las dos primeras jornadas, y retomando los temas de la introducción, trataremos de definir el "ontologismo", como ideología de la modernidad. Esta reflexión metodológica nos permitirá llegar a buen puerto: metafísica de la realidad y de la alteridad.

Metafísica de la realidad: Intentaremos adentrarnos en el corazón mismo de los problemas metafísicos partiendo de las cosas en cuanto reales. Sólo en un segundo momento indagaremos por el sentido que les conferimos en nuestra existencia y por su ser o actualidad en el mundo.

Metafísica de la Alteridad: Tomando como base la metafísica de la realidad o de "lo otro" como algo "de suyo", intentaremos llegar a la metafísica de la persona o de "el Otro" como realidad "suya" que se revela en la palabra del pobre.

Liberación y religación: Habremos llegado a buen fin, si al término de esta jornada entendemos que una metafísica antropológica de la alteridad no puede desembocar sino en una praxis liberadora. Pero, a su vez, la liberación humana, para que sea integral o **meta**–física, ha de inscribirse dentro del horizonte de la religación.

0.6.2 Una última observación que permita un correcto uso de la teoría aquí expuesta. Nuestra preocupación ha sido ir a las cosas mismas y **dejarlas hablar,** dejar que se manifiesten (método fenomenológico). Hemos podido así ir enucleando una serie de conceptos claves o categorías tales como: entorno, medio, mundo, situación, habitud, realidad, sentido, ser, personeidad, alteridad, liberación, religación. Asumidas tales categorías como herramientas conceptuales se puede reobrar con ellas sobre una determinada realidad para, en una segunda vuelta, **hacerla hablar** (método hermenéutico). La metafísica no puede quedarse en mera fenomenología o cosmovisión, sino que ha de aspirar a ser hermenéutica o cosmointerpretación: al primer nivel la realidad habla; al segundo da que hablar (38).

fenomenología ó cosmovisión – La realidad habla
hermenéutica cosmointerpretación – de de que hablar

(38) Ver diferencia entre **cosmovisión** (Weltanschauung) y **cosmointerpretación,** en MARQUINEZ, a, 203.

A MANERA DE MANIFIESTO

Sin lugar a dudas un nuevo estilo de pensar filosófico ha nacido en América Latina. No se trata ya de un pensar que parte del **ego, del yo conquisto, yo pienso** o yo como **voluntad de poder** europeo imperial (teniéndose en cuenta que Estados Unidos y Rusia son las dos prolongaciones del hombre moderno europeo). Es un pensar que parte del oprimido, del marginado, del pobre, desde los países dependientes de la Tierra presente. La filosofía de la modernidad europea constituyó como un objeto o un ente al indio, al africano, al asiático.

La **filosofía de la liberación** pretende pensar desde la exterioridad del Otro, del que se sitúa más allá del sistema machista imperante, del sistema pedagógicamente dominador, del sistema políticamente opresor. Una filosofía que tome en serio los condicionamientos epistemológicos del pensar mismo, los condicionamientos políticos de un pensar latinoamericano desde la opresión y la dependencia no puede ser sino una **filosofía de la liberación.** En América Latina, y muy pronto en Africa y Asia, la única filosofía posible es la que se lanza a la tarea destructiva de la filosofía que los ocultaba como oprimidos y, luego, al trabajo constructivo, desde una praxis de liberación, del esclarecimiento de las categorías reales que permitirán **al pueblo** de los pobres y marginados acceder a la humanidad de un sistema futuro de mayor justicia internacional, nacional, interpersonal. La **filosofía de la liberación** sabe que las opciones políticas, pedagogicas, eroticas previas al pensar son determinantes, y por ello les presta atención primera. **La ontología abstracta deja así de ser el origen y cobra en cambio fisonomía de philosophia prima,** la política como posición primera del hombre ante el hombre, de la Totalidad ante la Alteridad, de Alguien ante Alguien otro.

Filosofía de la liberación entre nosotros es la única **filosofía latinoamericana** posible, que es lo mismo que decir que es la única filosofía posible entre nosotros. El pensar filosófico que no tome debida cuenta crítica de sus condicionamientos y que no se juegue históricamente en el esclarecimiento y la liberación del pueblo latinoamericano es ahora, pero lo será mucho más en el futuro, un pensar decadente, superfluo, ideológico, encubridor, innecesario.

Tomado de: "Revista de Filosofía Latinoamericana"
(Bs. As.) 1 (1975)

EJERCICIOS HERMENEUTICOS

Para la comprensión y asimilación de la teoría de las distintas jornadas y para su aplicación a nuestra realidad latinoamericana proponemos los siguientes pasos, supuesta una lectura atenta:

a) **Identificar** las categorías o conceptos fundamentales, en forma análoga a como identificamos los personajes de una película o novela.

b) **Definir** dichas categorías o conceptos; las definiciones, que pueden ser múltiples y muy ricas en puntos de vista, se deben sacar del propio texto.

c) **Relacionar** las categorías previamente definidas teniendo en cuenta que un texto es un **sistema**, no un montón de ideas.

d) **Ideogramar** dichas relaciones: un **ideograma** es a las ideas lo que un **organigrama** es a una organización.

e) **Sintetizar**, en el espacio de una ficha todo el contenido del texto analizado en forma objetiva.

f) **Criticar**, es decir, juzgar por cuenta propia a cerca de la consistencia y validez de la teoría.

g) **Establecer** relación entre la teoría y la realidad que nos toca vivir para ver de clarificarla

A modo de ejemplo, aplicaremos la anterior metodología, paso por paso, a la comprensión del texto titulado: A MANERA DE MANIFIESTO.

a) **Las categorías funamentales son:**

— Filosofía de la Liberación = FL
— Filosofía de la Modernidad = FM

b) **Se definen en varias formas:**

FL: — Ha nacido en América Latina

— Es un pensar que parte del oprimido, del marginado, del pobre.

— Piensa desde los países dependientes de la Tierra (América Latina, Asia, Africa).

— Su tarea negativamente es la de desenmascarar la filosofía que encubre la opresión a oprimidos.

— Positivamente, es la de esclarecer las categorías reales que le permitan al pueblo oprimido acceder a un futuro de mayor justicia interpersonal, nacional e internacional.

— Es la única filosofía posible en América Latina.

FM: — Se trata de un pensar desde el "ego" europeo imperial.

— Es una filosofía que objetiviza al pobre indio, africano, etc.

— Es la filosofía del sistema machista, dominador, opresor.

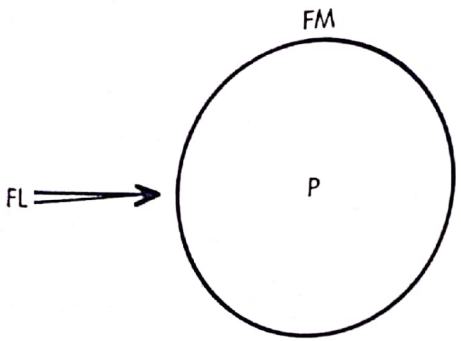
— Un pensar decadente, superfluo, ideológico, encubridor.

c) **Se relacionan en forma de exclusión:**

FM: — Como ideología de la dominación ha ocultado al oprimido su opresión, alienando su realidad.

FL: — Debe lanzarse a una tarea destructiva desenmascarando a la FM como pensar ideológico.

d) **Estas relaciones pueden dibujarse así:**



Explicación:

P = Pueblo.

FM = Opera **circularmente encerrando** al pueblo en la opresión y ocultándosela.

FL = Trata de abrir brecha en el círculo para liberar al pueblo de la opresión real e ideológica.

e) **En resumen, el texto dice:**

LIBERACION, FILOSOFIA DE

La FL, nacida en América Latina, se identifica con el punto de vista del pobre, del marginado, del oprimido; al interior y al exterior, se opone a toda filosofía que haga el juego a la voluntad de poder del Imperio o de los poderosos, justificando situaciones de opresión. Positivamente tiene como función esclarecer el proceso de liberación.

f) Nos identificamos con el discurso del **Manifiesto** en cuanto a los fines que se propone. Ha identificado bien al enemigo ideológico. No está muy claro el papel específico del filósofo en el proceso liberador cuando se trata no ya de criticar sino de construir.

g) Al interior nuestro pueblo sufre opresión por parte de una Elite y al exterior nuestros países son dependiente y por ello subdesarrollados. Una filosofía como la que se propone en el manifiesto sería importante para esclarecer el proceso liberador.

N.B. Le aconsejamos que haga usted su propio análisis del **Manifiesto**, siguiendo los pasos indicados. De esta manera se entrenará en esta metodología que utilizaremos en las jornadas de esta **Metafísica desde Lainoamérica.**

LECTURAS RECOMENDADAS

CASALLA, Mario. **Razón y liberación.**

MAYZ V., Antonio. **El problema de América.**

RUBIO, Jaime. **Introducción al filosofar y Filosofía latinoamericana.**

SALAZAR B., Augusto. **¿Existe una filosofía de nuestra América?**

ZEA, Leopoldo. **La filosofía americana como filosofía sin más.**

FERRATER. **Ontología.**

GOMEZ NOGALES. **El horizonte de la filosofía griega.**

HEIDEGGER. **Sondas perdidas.**

ZUBIRI. **El problema de la filosofía.** Ver Bibliografía.

PRIMERA JORNADA

ENTORNO, MEDIO, MUNDO

Planteamiento del problema
Entorno: cosas a la vista
Diversidad de entornos
Medio: cosas a la mano
Mundo: totalidad de lo real
Mundo: unidad de sentido y horizonte de posibilidades
¿En qué mundo vivimos?

"El 'mundo' es el 'desde donde' de la pregunta metafísica".

K. RAHNER.

1. Planteamiento del problema

1.1.1 La metafísica es algo que le acontece al hombre por el hecho de ser hombre. Es el acontecimiento en el cual el animal humano, a diferencia del resto de los animales, sobrepasa todos los horizontes inmediatos que le imponen el entorno y el medio para abrirse a la totalidad de lo real, es decir: al mundo. Por esta apertura, el hombre es animal metafísico, mientras que el resto de los animales siguen viviendo ametafísicamente, enclaustrados en los estrechos límites que les imponen su entorno y medio.

1.1.2 Vamos, pues, en la primera jornada, a mostrar este acontecimiento que llamamos "metafísica". Hemos dicho **mostrar** y no demostrar. Se demuestra un teorema o, tal vez, una verdad abstracta a partir de unas premisas. Pero el carácter metafísico que, quiéralo o no, afecta al animal humano es algo concreto que sólo cabe mostrar, indicar, señalar en mil formas o muestras. Tales muestras vienen dadas en lo que el hombre hace y dice. Por análisis de la conducta y del lenguaje, podremos convertir en tema el acontecimiento metafísico que ateméticamente se manifiesta en la vida humana.

1.1.3 Pero no basta con acudir al examen de la conducta y lenguaje para captar el acontecimiento metafísico como diferencia. Es necesario mostrar al hombre en relación con la vida animal, en lo compartido y en lo diferencial, a fin de que salte a la vista, no ésta u otra diferencia, importantes pero no decisivas, sino la gran diferencia, **la dife-**

rencia metafísica. Tal diferencia es lo que constituye al hombre en animal metafísico, mientras sus congéneres permanecen ametafísicos.

2. Entorno: cosas a la vista

1.2.1 Delante de mí tengo el escritorio, sobre él la máquina de escribir, en frente una estantería con libros. Si giro a la derecha, diviso a través de la ventana hileras de carros que se mueven por la calle, personas que hormiguean por las aceras. Al fondo se yergue la montaña; por la montaña trepan algunas casas. A donde quiera que dirijo la mirada veo "cosas". Con la palabra "cosa", me estoy refiriendo a todo lo que me rodea, a todo lo que no soy yo. Pues bien, al conjunto de cosas que me rodean y que de alguna manera puedo alcanzar con los sentidos (en forma visual, auditiva, olfativa, gustativa, táctil, etc.), vamos a llamar ENTORNO.

1.2.2 Las cosas del entorno dan hacia el hombre, dándose u ofreciéndose a los sentidos: son, por ello, "circun-dantes". Respondiendo a este **darse**, el hombre se abre a las cosas, teniendo que ver forzosamente con ellas. "Yo-y-cosas" conforman una unidad tan estrecha que no es exagerado afirmar que estas se injertan en nuestro ser y que, en virtud de tal inserción, "yo soy yo y mi circundancia" (1). No podríamos negar las cosas sin negarnos a nosotros mismos. Sin cosas seríamos absolutamente nadie. En el entorno las cosas saltan a la vista, están de cuerpo presente haciéndome frente (2). Por ello, ha podido escribir M. Heidegger que el problema crítico es el escándalo de la filosofía: "El 'escándalo de la filosofía' no consiste en que siga faltando hasta ahora esta prueba (de la existencia de las cosas fuera de mí) sino **en que se esperen y se intenten sin cesar semejantes pruebas"** (3).

1.2.3 Instalado entre cosas, el hombre ocupa un determinado lugar entre ellas. Tal ubicación es, por supuesto, céntrica. Doquiera

(1) Es conocida la frase de ORTEGA, I, 322: "Yo soy yo y mi circunstancia". El cambio de "circunstancia" por "circundancia" es del autor.
(2) M. Heidegger distingue entre: **Vorhandenheit** (el estar ahí, a la vista) y **Zuhandenheit** (neologismo germano cuya traducción sería: lo que está a la mano para disponer de ello).
(3) HEIDEGGER, a, 225.

vivamos, nos sentimos centro de convergencia: todas las cosas **dan** hacia nosotros. El hombre tiene que estar continuamente haciendo con las cosas composición de lugar, determinando, a partir de su posición actual, el "ahí" o el "allí" de las mismas en una determinada dirección y a una determinada distancia. Los adverbios de lugar, escribe M. Heidegger, "tienen primariamente una significación existenciaria y no categorial" (4).

1.2.4 El lugar que ocupamos y su circundante entorno no es algo extrínseco, indiferente y sin importancia para el hombre. El entorno, sin ser propiamente hablando **nosotros-mismos,** es **algo-de** nosotros mismos. Sin lugar, el hombre sería una realidad utópica; pero la variedad de lugares en que puede vivir un hombre es infinita y las cosas que entran en juego en cada caso, incontables. Las cosas del entorno, además de afectarnos y moldearnos **profundamente,** constituyen nuestras posibilidades de vida.

1.2.5 El hombre se encuentra entre las cosas del entorno viviendo. Vivir, en sentido biográfico, es lo que hacemos y lo que nos pasa en procura constante de cosas y en preocupación de nosotros mismos. "En el campo de nuestra experiencia, la existencia de cada hombre se divide adecuadamente en dos partes: lo que hace y lo que experimenta (...), el campo de nuestras actividades y de nuestras pasividades" (5).

(4) HEIDEGGER, a, 136: Importante la distinción que establece entre: **Existenzial** y **Existentiell:** Lo primero se refiere **a las condiciones de posibilidad** de la experiencia existencial (o **existentiell**) y lo traduce J. Gaos por "existenciarios". Estos son, pues, determinaciones o dimensiones del **Dasein** (ser ahí o existencia humana). La espacialidad, en cuanto existenciario, es una dimensión humana. Pero la espacialidad admite también un estudio categorial, es decir, como "determinación del ente que no tiene la forma del 'ser ahí'" HEIDEGGER, a, 56. Este estudio lo realizó Aristóteles, quien en su **Metafísica** (lib. V) distingue **diez modos** supremos de ser el ente: sustancia, cantidad, calidad, relación, hábito, tiempo, lugar, sitio, acción y pasión. (También T. DE AQUINO: **In Metaph:** 1,5, lec. 9). Los escolásticos han distinguido entre: a) **lugar** (locus) o "límite inmóvil del cuerpo continente"; b) **Ubicación** (ubi) o "presencia en su lugar del cuerpo contenido"; c) **Espacio** (spatium) o "el intervalo o distancia entre las extremidades del cuerpo (espacio interno, ocupado) o entre cuerpos distintos (espacio externo). Nuestra consideración no es categorial (objeto de la **Cosmología**) sino existenciaria. Emplearemos, no obstante, la palabra existencial en adelante para referirnos a las dimensiones del hombre:
(5) TEILHARD DE CHARDIN, Pierre: **El medio divino.** Madrid, Ed. Taurus, 5ª edic., 1966, p. 32. Son interesantes las observaciones que en él se hacen en torno a las actividades y pasividades. Zubiri anota que "las acciones y las pasiones son consecutivas a la respectividad en que se hallan las cosas": ZUBIRI, a, 181.

Notemos que la estructura básica del verbo con sus dos voces, activa y pasiva, guarda isomorfismo con la estructura misma del vivir como conjunto de **actividades** y **pasividades** (6).

1.2.6 Tradicionalmente se ha venido definiendo la vida, como actividad o quehacer (teórico práctico), es decir, por el primero y más visible de los aspectos referidos: una realidad es viva "cuando le conviene, según su naturaleza, moverse a sí misma" (7) o, lo que es lo mismo, cuando tiene actividad **propia.** Que la vida sea actividad, es indiscutible, pero sólo un lado de la cuestión. Porque nos nace una pregunta: ¿haríamos algo si no nos pasara nada?; ¿es posible entender la vida como actividad si no es a partir de lo que nos pasa? Completando la definición de vida, habría que responder que, efectivamente, es actividad propia, pero siempre en vista a algo que nos pasa. Porque nos pasa algo, nos vemos forzados a hacer algo.

1.2.7 La vida se compone, pues, de dos mitades: activa y pasiva. "En nuestras perspectivas, la primera ocupa el primer lugar, porque nos resulta más agradable y perceptible. Pero, en realidad, la segunda es inconmensurablemente la más extensa y la más profunda" (8). Al hombre, efectivamente, le pasan muchas más cosas que las que hace. La parte pasiva es, indudablemente, la más extensa, pero también la más profunda. ¿Qué es lo que **radicalmente** nos pasa en todo lo que nos pasa? ¿Qué es **realmente** lo que hacemos cuando hacemos algo?

1.2.8 Lo que radicalmente pasa a todo viviente es que padece necesidades. Ser sujeto paciente significa no sólo que tenemos necesidades o que somos indigentes en tanto que sujetos potenciales (9), sino que con frecuencia **las sufrimos,** como suele decirse, en carne propia. Cuando esto sucede, decimos que **pasamos necesidades.** Pues bien, cuando pasa necesidades, el viviente se ve forzado a hacer algo. La vida es todo lo que hacemos, y lo que hacemos tiene carácter común de **respuesta** a unas necesidades. Vivir es responder a necesidades. Zubiri dirá, refiriéndose a este carácter de nuestra actividad, que somos "responsivos". Conviene anotar que la "responsividad" (algo muy distinto de la responsabilidad) es un carácter común a todos los animales, incluido el hombre.

1.2.9 Si nuestra vida es lo que hacemos y lo que nos pasa en relación con las cosas del entorno, cabe preguntar qué virtualidad ejercen éstas en relación a lo que hacemos. Pues bien, lo propio de las cosas es suscitar una respuesta. Cuando una necesidad está insatisfecha y recae sobre ella el poder de estimulación que las cosas ejercen sobre el viviente, se desencadena entonces una respuesta efectora en orden a satisfacer tal necesidad y restablecer así el equilibrio vital. El hombre, como el resto de los animales, está siempre en trance de desequilibrarse y, por ello, siempre en busca de un nuevo equilibrio. Quiescencia y tendencia **(reposar-en** y **tender-hacia)** son los dos momentos típicos y sucesivos en los que puede encontrarse un viviente dentro del entorno, que configuran el tono vital.

1.2.10 El entorno vital, queda claro, no es de ninguna manera un cuadro inmutable en estado de quietud e inercia, sino un sis-

(6) En algunas lenguas indoeuropeas, el sanscrito y el griego por ejemplo, existe una tercera voz: la "media", para expresar que la acción recae sobre el mismo que la ejecuta, es decir, que uno mismo es agente y paciente, concepto que en español expresamos mediante una paráfrasis: "se mató a sí mismo". Lo que llamamos actividad **(agere, actio)** y pasividad **(pati, passio)** son dos de las categorías aristotélicas (Cf. nota 4), pero también pueden entenderse existencialmente como dimensiones.

(7) AQUINO, b, I, q. 18, a.1; también en **De verit.** IV, 8: "Llamamos propiamente vivir a aquello que posee por sí mismo un movimiento y sus correspondientes operaciones".

(8) TEILHARD, o.c., 68 ss. distingue dos clases de pasividades: **de crecimiento,** "fuerzas amigas y favorables, que sostienen nuestro esfuerzo y nos dirigen hacia el éxito"; **de disminución,** "fuerzas enemigas que interfieren penosamente con nuestras tendencias, lastran o desvían nuestra marcha hacia el ser-más".

(9) La teoría aristotélico-tomista de la **Potencia y el acto** está ligada en alguna manera a lo que estamos exponiendo. El hombre es un ser potencial y "una cosa es imperfecta en cuanto está en potencia": AQUINO, c, I, 28. En efecto, el concepto de "potencia sujetiva" implica un **sujeto** que: a) **no** es o **no** tiene unas perfecciones (aspecto negativo), pero que: b) está en **capacidad** de serlas o tenerlas (aspecto positivo). El "no" de la potencia no es una simple **negación** sino una carencia o privación de una perfección **debida** y en casos **necesaria.** Precisamente cuando no tenemos algo que nos es necesario vitalmente, sentimos el dolor de la carencia, como nos duele el brazo cuando nos falta. La nada relativa al **Dasein,** que Heidegger afirma **hacer algo,** es decir, **angustiarnos,** no es otra cosa que la contingencia o limitaciones metafísicas de la existencia humana. ¿Quién haya vivido en dimensión de profundidad no ha sentido alguna vez la angustia de ser tan poca cosa, de tener los días contados, etc.? HEIDEGGER, b.

tema de cosas eminentemente activo y fluyente en respectividad e interdependencia. El hombre cambia continuamente de entorno. Aunque el no cambiara, pueden cambiar, y de hecho cambian las cosas con suma facilidad. Finalmente, aunque éstas sean las mismas, lo que nos puede pasar y, por tanto, lo que nos fuerzan a hacer unas mismas cosas constituye un repertorio grande de vicisitudes. A este propósito podríamos aplicar el dicho de Heráclito: "Nadie se baña dos veces en las mismas aguas".

3. Diversidad de entornos

1.3.1 Si entramos a analizar y clasificar las múltiples y variadas cosas que entran a formar parte del entorno vital humano, nos encontramos, en primer lugar, con que alrededor nuestro hay otros humanos. El hombre, en terminología heideggeriana, es **ser-con,** vive conviviendo: he aquí el **entorno social** o los otros. En segundo lugar, el hombre vive rodeado de cosas que él no hace: montañas, mares, animales, plantas, aire, astros, etc. Son cosas naturales o naturaleza. Llamemos a este conjunto con un término más actual: **entorno ecológico.** Finalmente, sobre todo en las ciudades, vivimos acosados por un alud de enseres que el hombre mismo fabrica y maneja con sus manos, como máquinas y artefactos, más los productos a que ellos dan origen. A este montón inundante de cosas artificiales llamémoslo: **entorno técnico.**

1.3.2 No es difícil ver qué clase de cosas manda hoy. Como consecuencia de la revolución industrial iniciada en el s. XIX, el hombre del s. XX vive inmerso en lo que se ha llamado sociedad de consumo. En este tipo de sociedad, lo importante es comprar y consumir vorazmente los productos que de manera vertiginosa y masiva produce día y noche la "maquinidad" triunfante. Para hacer del hombre un buen consumidor, se le crean, excitan y suscitan, toda clase de necesidades. El hombre, de manera especial el "urbícola", se encuentra hoy en medio de una selva de cemento, prisionero de productos artificiales que le alejan coda vez más del entorno ecológico. En las megápolis crecemos

sin verdaderas raíces ecológicas: nos vamos quedando sin "*oikía*" o casa (10).

1.3.3 Por otra parte, en una sociedad de consumo las relaciones humanas degeneran fácilmente en relaciones impersonales de producción tecnocráticamente organizadas. Estamos lejos del entorno ecológico en el que el hombre agrícola, y más que nadie el mal llamado "primitivo", vive, aún hoy, integrado a la naturaleza, acompasándose a su ritmo y alternando comunitariamente. La civilización técnica está reemplazando, a escala mundial, el verdadero habitáculo o **habitat** humano por un entorno técnico frío y halagadoramente frustrante. En sus últimas declaraciones a la revista alemana SPIEGEL, difundidas por la prensa mundial, el caminante de la Selva Negra, Martín Heidegger, respondía así a una pregunta de su interlocutor:

1.3.4 SPIEGEL: "Todo está funcionando. Las personas que viven en lugares del mundo bien tecnificados tienen todo lo que pueden desear. Nosotros (los alemanes) vivimos en bonanza, ¿qué es lo que nos hace falta?"

HEIDEGGER: "Todo funciona. Ese es lo increíble, que todo funciona y que su acción se agranda cada vez más, a mayor técnica y a mayor funcionamiento, y que todo ello desarraiga al hombre de la tierra. Nosotros no necesitamos bombas atómicas para desarraigar al hombre porque ya está desarraigado. Sólo tenemos relaciones técnicas. Dejó de ser la tierra en que vive el hombre" (11).

---

(10) La palabra griega **oikia** (casa), de la raíz indoeuropea **wik.** alude al hecho del **asentamiento,** al cual se llega desde el **nomadismo.** El nómada no echa raíces en parte alguna. La moderna palabra **ecología** nos recuerda que la tierra es el lugar donde el hombre debe asentarse y echar raíces y no en el mundo frío creado por la técnica. Como ciencia, es la parte de la biología que estudia las relaciones entre los organismos y el medio ambiente en que víven.

(11) **Entrevista** reproducida por "El Siglo", Suplemento Dominical, junio 13 de 1976. Es bien conocida la preocupación del último Heidegger por el poder descomunal que tiene hoy la técnica y los administradores de la misma o sea la tecnocracia. En la misma entrevista, recordando una conversación con el poeta francés René Char, escribe: "En la Provenza ahora se construyen bases para cohetes y esa región se va convirtiendo en un lugar desértico, inhabitable. El poeta, quien no es sospechoso de ser un sentimental, me decía: El desarraigo del hombre que se lleva actualmente a cabo, será el final, si el pensamiento y la poesía no llegan al poder pacíficamente otra vez". Ver: DESSAUER, F. **Discusión sobre la técnica.** Madrid, Ed. Rialp, 1964.

Ante estos hechos, ¿deberemos rechazar la tecnología y reinventar el jardín del Edén? O, siendo inevitable el hecho tecnológico, ¿qué deberá hacer el hombre para no quedar dominado por el poder de la tecnología y de la tecnocracia?

4. Medio: cosas a la mano

1.4.1 El entorno no es exclusivo del hombre; también los animales no humanos están rodeados de un conjunto de cosas que alcanzan con sus sentidos y que les fuerzan a hacer algo en vista a lo que les pasa. Sin embargo, si acudimos a la observación etológica (12) encontramos que sólo unas pocas cosas del entorno suscitan en ellos una respuesta. Las más carecen para ellos de sentido. Para un rumiante, por ejemplo, una pieza arqueológica o una esmeralda entre el pasto no le dicen nada. De manera análoga un can puede pasar por encima de un billete y seguir adelante sin que le produzca ninguna emoción el hallazgo.

1.4.2 Estas observaciones nos fuerzan a distinguir claramente entre medio y entorno, no sólo en la vida animal sino también en la humana. Entendemos por medio, aquel subconjunto de cosas que, dentro del conjunto que hemos llamado entorno, pueden servirnos para unos determinados objetivos o fines. Sólo entonces las cosas que nos rodean adquieren carácter medial, es decir, se convierten en medios de vida. Sin entorno no habría medio. Pero no todas las cosas "a-la-vista" (en-

(12) **Etología** (del griego **éthos**) es la moderna ciencia del comportamiento animal comparado, en orden a aclarar aspectos análogos de la conducta humana. Pionero y padre de esta ciencia es el austriaco Konrad LORENZ (premio Nobel 1973 conjuntamente con N. TINBERGEN y K. FRISCH, también etólogos). Son conocidas sus obras: **El comportamiento animal y humano** y **Consideraciones sobre las conductas animal y humana**, publicadas por Plaza y Janés de Barcelona. HANS HASS en **Nosotros los humanos**, Barcelona, Ed. Plaza y Janés, 1970, p. 158, plantea de esta manera el enfoque de la Etología: "¿Podemos los seres humanos aprender algo importante a través del comportamiento de los animales? ¿Pueden ayudarnos a formar mejor nuestra vida el estudio de un coleóptero o el de una rata? ¿Se pueden contestar importantes preguntas de Psicología, de Sociología, de Economía, de Estética, de Derecho, ocupándonos de jirafas, ámpidos y anélidos?". La observación etológica se orienta al estudio de los aspectos **compartidos**, pero no puede cerrar los ojos a los aspectos **diferenciales** sin incurrir en una visión niveladora como en el caso de los libros de M. DESMOND: **El mono desnudo** y **El zoo humano**.

torno) están "a-la-mano" (medio). Podríamos estar rodeados de cosas y carecer de medios de vida, por ejemplo, en un desierto; la luna, para un astronauta, es puro entorno: carece de un medio ambiente propicio para la vida hasta tal punto que debe llevar consigo aire, alimentos, defensas, etc.

1.4.3 Podría decirse que el medio lo constituye el plexo o totalidad circundante de útiles. Un útil es **algo-para.** En efecto, ser útil significa: servir-para, ser adecuado-para, poderse emplear-para, poderlo manejar-para. Conviene aclarar que "útil" no es sinónimo de "utensilio". Este término significa una serie de artefactos o instrumentos que el hombre fabrica o que al menos maneja. La mesa, la máquina de escribir, el vehículo, el auricular del teléfono, el cuchillo, son utensilios. Utensilio es **lo manejable** o manipulable, lo estrictamente a la mano, mientras que "útil" es **lo disponible.** Claro que no es posible manejar utensilios si no están a disposición; pero hay cosas disponibles, como el aire que respiro, la cueva que me presta cobijo o la sombra de un árbol, que no son utensilios sino simples útiles en sentido de cosas sólo disponibles. Cuando decimos que el medio es el plexo de útiles nos estamos refiriendo no sólo a utensilios sino también a las cosas disponibles sin más. Incluso, en español, "a la mano" puede tener ambos significados (13).

1.4.4 El carácter medial del útil (en el sentido más amplio) se revela en su "ser-para", es decir, en su relación con ciertos objetivos o fines. Fin es aquello en gracia a lo cual se hace algo. Ahora bien, ¿en gracia a qué el animal o el hombre hacen lo que hacen? Vimos que en gracia a sus necesidades (14). Será preciso, pues, analizar qué clase de necesidades tiene el hombre en relación con los simples animales y de qué modo las satisface, si queremos captar la especificidad del medio humano.

1.4.5 Recordemos que, aunque el hombre se ha desgajado de la animalidad, transcendiéndola, al hilo de la evolución, no obs-

(13) "A la mano" puede significar "al alcance de uno".
(14) "La causalidad del fin consiste en que en gracia a él (propter ipsum) se desean otras cosas" AQUINO, c, I, 75, es decir, los medios para satisfacer necesidades.

tante continúa siendo animal: "el hombre **es animal** racional" (15). Por esta razón, existen en la vida humana necesidades comunes o compartidas con el resto de sus congéneres como la necesidad de movernos, alimentarnos, guarecernos, defendernos, reproducirnos, etc. Otras, por el contrario, son específicas y exclusivas del hombre, como las necesidades económicas, políticas, jurídicas, morales, religiosas y, en general, las culturales.

1.4.6 Con respecto a las necesidades compartidas, también denominadas primarias, es de anotar que el animal humano las satisface de manera más sofisticada y refinada. En una época de su historia fue cavernícola al igual que muchos animales, pero hace siglos que dejó de guarecerse en refugios naturales para fabricar casas, a veces mansiones. De los alimentos hace manjares. Semovientes como el resto, ha desarrollado, a partir de la invención de la rueda, los más sofisticados medios de movilización y transporte. Y, sin moverse, puede estar informado y comunicarse con todo el mundo gracias a los actuales medios de comunicación social. Pero además, decíamos, el hombre tiene un "plus" de necesidades inexistentes en la vida animal. Una vaca no tiene necesidad de aculturar a su prole, ni los perros experimentan necesidad de leyes o reglamentos, ni los simios se han organizado políticamente en estado. Aunque, ciertamente, existen fenómenos en la vida animal que presentan analogías con fenómenos específicamente humanos, esto no quita fuerza a la tesis de que el hombre es el único animal económico, político, jurídico, estético, ético y religioso, incluso "faber" o fabricador de utensilios.

1.4.7 A partir del análisis de las necesidades podremos comprender la gran diferencia existente entre el medio animal y el humano. El medio animal es un pequeño reducto dentro de los estrechos límites del entorno. En efecto, sólo unas pocas cosas del entorno tienen significación para él, incluso tratándose de animales reconocidos como superiores. Las más de las cosas carecen de sentido. Para el rumiante del

(15) En torno al hombre se advierten dos clases de enfoques en las antropologías actuales: Uno **zoológico**, de tendencia homologadora y niveladora, el otro **noológico** corre el peligro de cavar un abismo entre el animal y el hombre. En forma integral "el hombre no es sólo aquello que lo distingue del animal, sino también lo que comparte con él": ZUBIRI, a, 413. También MARQUINEZ, b, 94.

ejemplo, la pieza arqueológica, la esmeralda o el medio de pago no pasan de ser mero entorno. Para un póngido carece de carácter medial el aire o el agua, recursos energéticos que el hombre medializó desde que inventó los respectivos molinos. Para un rumiante, sólo el agua del arroyo, el pasto, el sol, la sombra del árbol, el establo y pocas cosas más tienen significación como medios de vida.

1.4.8 Tratándose del animal humano, de suyo o en principio, todas las cosas del entorno las puede transformar en medios de vida, aunque de hecho esta transformación haya sido el resultado de una tarea histórica lenta y laboriosa. La historia del progreso ha consistido en la medialización y apropiación del entorno. En el paleolítico, por ejemplo, el hombre vivía sentado sobre montañas de hierro (entorno) sin que este metal fuese utilizado como medio para fabricar utensilios. Sin ir tan lejos hasta el s. XIX la atmósfera no se convirtió en medio de navegación, y sólo en el siglo XX las ondas hercianas se transformaron en medio de comunicación y el átomo en medio o recurso energético. A medida que el hombre va convirtiendo el entorno en medio, éste le suministra los medios de vida que necesita.

1.4.9 De los análisis que venimos haciendo se desprende que el medio no es otra cosa que el entorno apropiado, y, en consecuencia, medializado. Ahora bien, mientras que el simple animal sólo puede apropiarse de unas pocas cosas específicamente prefijadas, el poder medializador del hombre, por obra de la técnica, alcanza altas cotas, a veces de destrucción y deterioro del medio ambiente, antes imposible de imaginar. Piénsese en la tala incontrolada de los bosques, en la polución del aire que respiramos, en el progresivo envenenamiento de las aguas de los ríos, en la posibilidad de que los mares, otrora cuna de la vida, se conviertan en una inmensa cloaca. Según muchos, estamos en camino hacia un desastre planetario. Añadamos a los anteriores aspectos negativos la tendencia egoísta a acaparar medios más allá de lo necesario, con la contrapartida de que millones de humanos, aún en las sociedades opulentas, experimentan dichos medios como algo que vitalmente les falta; están a la vista, pero no a la mano. Finalmente, en su afán de acumular medios, en la sociedad capitalista, se llega a medializar las personas, instrumentalizándolas, usando de ellas. Es conocida

la norma kantiana: trata a las personas como fines, nunca como medios (16). Con las personas podemos contar puesto que son **ser-con,** pero no se pueden reducir a medio. Una persona sólo puede disponer de sí misma, porque es realidad **propia** o en autoposesión.

1.4.10 Pese a tales hechos negativos, inocultables, es en el análisis del medio donde podemos ver las modalidades positivas, también innegables, que reviste la acción humana en él. Son éstas: libertad, creatividad y proyectividad. Las examinemos brevemente.

1.4.11 Lo que dentro del medio hace el animal, lo hace por fuerza de la necesidad y del estímulo que la despierta. La necesidad estimulada desencadena los mecanismos del instinto, en orden a una respuesta efectora. El hombre, por el contrario, siendo, al igual que el resto de sus congéneres del reino animal, **sujeto-de** necesidades, no está atado o **sujeto-a** ellas, ni al poder estimúlico que las cosas ejercen en la suscitación de la respuesta. Por mucha que sea la necesidad de alimento y el hambre sentida (estímulo), el hombre puede negarse a comer; puede hacer una huelga de hambre hasta las últimas consecuencias, sea por motivos económicos, políticos o religiosos. El hombre se reserva siempre el poder de decir "no", de negar o **contra-decir,** si así lo quiere, tanto la necesidad como el estímulo por fuerte que sea la incidencia de éste. A esta radical liberación (independencia y control del medio) es a lo que la filosofía escolástica viene llamando libertad de "contradicción" (17).

1.4.12 Liberado de la necesidad y del estímulo, y superior a ellos, el hombre puede conducir su vida. Por ello, lo que hace tiene carácter de "conducta" y no de simple comportamiento. El animal se comporta conscientemente de una u otra manera, pero no conduce su vida, puesto que la necesidad y el estímulo le pueden. "Una marioneta se

(16) KANT, b, 84: "Obra de tal modo que use la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio". Más adelante: "el hombre no es una cosa; no es, pues, algo que pueda usarse como **simple medio:** debe ser considerado, en todas las acciones, como fin en sí" p. 85. ¿Qué opinar del aviso, frecuente en la prensa capitalina: "Se necesita muchacha para todo uso"?

(17) El animal está determinado al acto, a dar una respuesta, si tiene una necesidad y si ésta es estimulada. El hombre puede sobreponerse "en cuanto puede querer o no querer" (potest velle vel non velle). AQUINO, b, I-II, q. 10, a 2.

mueve porque se le tira de unos hilos a los que está unida. Hablando simbólicamente, se puede decir que a los animales también se les tira de muchos hilos" (18). El hombre, en cambio, asume la conducción de sus propios actos. En caso de consentir a la necesidad y al estímulo, puede modular, formalizar y, por tanto, especificar de múltiples formas lo que va a hacer. La filosofía escolástica llamó a este control, que transforma el comportamiento en conducta, libertad de "especificación" (19).

1.4.13 Por su independencia y control del medio y de sí mismo (acontecimiento radicalmente liberador), el hombre se torna creador. A diferencia del animal que puede hacer cosas maravillosamente bien hechas, pero siempre de manera repetitoria, lo propio del hombre, en cualquier medio ambiente en que se encuentre, es innovar, crear. No es que no haya cambios en la vida animal a largo plazo; es que el ritmo de ese cambio es lento en exceso, frente a la aceleración con que se suceden las innovaciones en la vida humana. Es toda la diferencia que hay entre estancamiento y progreso. En diálogo con las cosas del medio, la vida del animal se torna mecánica y repetitoria; la del hombre, innovadora y creadora.

1.4.14 Finalmente, a diferencia de muchos animales que viven su vida **a lo que salga** (y según lo que va saliendo van dando respuesta a sus necesidades), el hombre vive proyectando lo que va a hacer, para, desde el proyecto, anticipar el futuro y hacerlo como él quiere cuando llegue. Libertad, creatividad y proyectividad, he aquí las tres modalidades que caracterizan la conducta humana dentro del entorno, en orden a la constitución de un medio apropiado. "Hay actividad cuando un ser consciente dispone de medios en vista a un fin. Llamamos pa-

(18) HANS HASS, **o c.**, p. 239, "Determinadas estructuras nerviosas, construidas por recetas hereditarias, dictan con bastante amplitud cómo se debe desarrollar su vida". La diferenciación entre "comportamiento" y "conducta" que aquí hacemos no es utilizada ni compartida por la psicología conductista, hoy muy en boga. Según esta corriente psicológica, la Psicología debe limitarse a la descripción científica de lo que el ser vivo, tanto animal como hombre, "hace"... El aprendizaje de ambos —"cambio de conducta"— es explicable por el condicionamiento clásico (Pavlov) o por el condicionamiento operante (Skinner). Ver HOLLAND y SKINNER, **Análisis de la Conducta**. México, 8d. Trillas, 1973. Esto no quita para que filosóficamente se deba sustentar dicha distinción.

(19) El hombre "puede querer esto, lo otro o su opuesto" (potest velle hoc, vel illud, et eius oppositum) AQUINO, b, I-II, **ib.** La libertad de contradicción mira al ejercicio de la facultad, la de contrariedad a la especificación del objeto, es decir, del acto mismo.

sivos los objetos sobre los cuales se ejerce nuestra actividad, en tanto que ellos no contemplan espontáneamente el fin al cual nosotros los hacemos servir. En una palabra, el hombre es activo y los medios que emplea pasivos" (20). Aunque tal reducción sartriana de los útiles a entes pasivos pueda parecer exagerada, es evidente que la forma más noble de actividad no es la simple reacción, o el mero comportamiento, sino la **conducta**, que es creación en la libertad desde el proyecto. Más adelante nos tocará insistir en estos aspectos.

5. Mundo: totalidad de lo real

1.5.1 Dando un paso más en nuestro discurso, nos queda por mostrar cómo ni entorno ni medio son mundo, en el sentido más radical de este vocablo y también cómo, por ser el hombre un **animal de mundo**, es un animal metafísico. Habremos llegado así a la mostración de la metafísica como un acontecimiento humano, meta que desde el principio nos proponíamos alcanzar. Las diferencias establecidas entre el simple animal y el hombre al hablar del entorno y, de manera especial, del medio, siendo importantes, no son decisivas si no es a la luz de la **diferencia metafísica** (21): la que hace del hombre un animal de mundo.

1.5.2 Sigamos recurriendo a la observación etológica. Para una vaca, que pasta en un potrero, no existen más cosas que las que caen bajo sus sentidos exteriores o interiores: lo que visualiza, olfatea, gusta, siente, etc. A este conjunto de cosas sensibles hemos llamado entorno. Pues bien, qué hay o qué pasa más allá del entorno es, para el animal, una incógnita impenetrable. El entorno es un horizonte clauso que encierra o enclaustra al animal en unos palmos de tierra. El animal del ejemplo no sabe si existen otras vacas colombianas en Antioquia, Pasto

(20) SARTRE, 34.

(21) Podría parecer que lo que llamo "diferencia metafísica" es lo que Heidegger llama "diferencia ontológica". Esta se establece entre el **ser** (lo que hace que los entes sean) y los **entes** (las cosas o esencias particulares que son gracias al ser). Sólo el **ser** (Sein) es lo **ontológico**, y lo ontológico concierne al ser en su **diferencia** con los **entes** (Seiend). El ser de Heidegger es una realidad brumosa, a no ser que se entienda teológicamente. Nuestra diferencia metafísica se refiere al hombre "esencia abierta" en relación con el simple animal "esencia cerrada" al mundo.

o la Costa; no tiene noticia de los verdes prados de Holanda donde existen otras Holstein de las cuales desciende; no malicia acerca del destino siniestro de miles de bovinos que en las grandes urbes son sacrificados para saciar el hambre del animal humano: ¿Podrá sentir deseo de viajar o de organizarse y manifestarse en contra de la explotación a la que la somete el hombre? Estamos en el terreno de la fábula (22). En realidad, el animal es una esencia cerrada a la totalidad. Tiene entorno y medio, pero no mundo. El hombre, por el contrario, es un animal de mundo.

1.5.3 En efecto, incardinado siempre en un lugar dentro del entorno-medio, no queda circunscrito a sus estrechos límites espaciales. Es una esencia abierta a la totalidad de lo real. Como dice M. Heidegger un poco complicadamente: "el 'ser ahí' tiene un peculiar 'ser en el espacio', pero que sólo es posible de su parte **sobre la base del 'ser en el mundo' en general**" (23). ¿No afirma también Tomás de Aquino que el hombre es **intencionalmente** todas las cosas **(quodammodo omnia)**? El horizonte de nuestra curiosidad, de nuestros anhelos, de nuestra acción es siempre fluyente, se proyecta hacia el infinito, hacia un más allá que el hombre nunca toca: "El hombre es el **desde donde** de la pregunta metafísica" (24).

1.5.4 Pero lo importante en punto a mundo no es tanto la característica de **totalidad**, cuanto la forma como el hombre está abierto a ella. En el mundo, el hombre está abierto a las cosas intramundanas en forma real, o bajo la formalidad de realidad. Cuando en la noche un perro ladra a la luna, lo hace porque el cuerpo celeste le afecta agradable o desagradablemente; pero: ¿sabe acaso qué es **realmente** la luna? El caballo que engulle heno ¿puede conocer la constitución celular de una brizna? ¿Puede una vaca estar en el secreto de su constitu-

(22) La **fábula** consiste en fingir que los animales se comportan como si en realidad fueran personas. De ahí toda la carga cómica de las diversas situaciones. Ver, por ejemplo, **Rebelión en la Granja** del novelista inglés ORWEL.

(23) HEIDEGGER, a, 69.

(24) RAHNER, 77-81. La razón de esta **tensión** hacia el infinito que forma parte de la estructura misma del hombre la podemos encontrar en las expléndidas frases de S. Tomás: "el hombre es el horizonte o la frontera entre lo corporal y lo espiritual" ( ), "entre la eternidad y el tiempo". AQUINO, c, II, 68-69.

ción fisiológica o de su destino metafísico de animal para la muerte? El simple animal está abierto, si se quiere, a las cosas y a sí mismo pero en forma estimúlica o afectante. Accede a las cosas sintiéndolas, pero no puede comprender lo que **en realidad** son. Si las cosas no se le presentaran al hombre en su realidad, la apertura a la totalidad constituiría a lo más un macro-entorno, nunca un mundo.

1.5.5 Sobre lo dicho conviene hacer algunas precisiones. Medio, entorno y mundo no podrían ser representados por tres círculos concéntricos que señalen tres áreas sucesivas, como si mundo fuera lo que queda más **allá** del entorno a modo de complemento de éste. Tal representación sería un simple espejismo imaginativo, porque el entorno-medio humano, a diferencia del entorno y medio animal, está **mundificado;** el entorno es la parte del mundo más próxima a nosotros, a la que estamos vertidos primaria y realmente. Dentro de la totalidad de lo real entra, pues, entorno y medio. El propio hombre es una realidad mundanal, centro de las realidades intramundanas de análoga manera a como es centro de entorno y de medio (25). Por ello hemos dicho que es un animal de mundo.

1.5.6 Desde el mundo podemos explicarnos la palmaria diferencia existente entre el medio animal y el humano. Mientras el medio animal está constituido por unas pocas cosas, siempre las mismas según la especie, **específicamente prefijadas** por las necesidades y los mecanismos del instinto, el medio humano es **inespecífico** e indeterminado. El hombre es el único animal que puede transformar todas las cosas del entorno en medios de vida. El único que ha podido adaptarse a todas las condiciones ambientales del planeta. El único que ha progresado sorprendentemente en todos los campos. ¿Por qué? Porque está abierto a todas las cosas en su condición de reales y, conociéndolas realmente, penetra en su secreto y las puede medializar.

(25) Desde el punto de vista categorial del espacio-tiempo, el hombre es una realidad "ex-céntrica". La tierra no ocupa un lugar céntrico o privilegiado dentro del Universo y temporalmente somos los humanos los últimos venidos a la vida. Sin embargo, somos, dentro de un sistema de evolución convergente, "eje" y "flecha" de la evolución. Evolutiva y existencialmente se puede hablar de un "neoantropocentrismo" (Teilhard) de dirección y composición.

1.5.7 En este momento de nuestro discurso estamos ya en condiciones de comprender lo que al comienzo de esta primera jornada llamábamos "diferencia metafísica". ¿Qué es lo que hace que el hombre sea un animal singular y **aparte** dentro del zoo que, por otro lado, lo incluye? La respuesta está dada: su carácter mundanal, su apertura a lo real total, por la que se sitúa frente a las cosas y a sí mismo en estado de: libre movilidad, libre inteligencia, libre acción. Mientras tanto, el simple animal vive en el confinamiento de la cárcel del entorno y en la celda del medio en estado de esclavo.

6. Mundo: horizonte de mis posibilidades

1.6.1 El mundo como totalidad de lo real es para el hombre "su horizonte y, al mismo tiempo, su estímulo, su hontanar y su desafío; su cuna y su crisálida. Allí emerge el hombre y allí trata de satisfacer su hambre de **verdad**, su anhelo de **realidad**" (26). Pero el hombre, en el marco intencional de la totalidad y sin renunciar a él, tiene que hacer su propia experiencia mundanal siempre limitada, de análoga manera a como construimos nuestra casa bajo la bóveda celeste. Por limitación y por apropiación, el hombre hace su propio mundo, el mundo reduplicativamente humano. En este aspecto, mundo significa unidad de sentido y horizonte de posibilidades. Es el mundo como cultura.

1.6.2 El mundo así entendido es un constructo de realidad y de sentido, de potencialidades y posibilidades. Aunque cada hombre sea un mundo, lo es dentro de un **grupo** y, más aún, dentro de una **cultura.** En este sentido solemos referirnos a **nuestro** mundo (27). ¿Qué clase de cosas componen un mundo cultural, cualquiera que sea? Si bien observamos, los componentes de un mundo cultural pueden reducirse a los siguientes: a) ecología, b) industrias, c) instituciones, d) valores. La

(26) ARDILES, o. 11.

(27) La palabra "mundo" puede ser tomada en sentido individual: mi mundo, mundo interior; también es sentido de grupo, clase, profesión: el mundo de los niños, el mundo obrero, el mundo del cine, de los toros, de la farándula, etc. A veces, se contraponen mundo y claustro, este mundo y el otro mundo. Otras veces al universo o cosmos lo llamamos mundo. Todos estos sentidos, de alguna manera se refieren al mundo como **totalidad** y como **cultura.**

anterior no debe ser tomada como una serie horizontal, sino como una ortogonal que va perpendicularmente de los aspectos más palmarios y superficiales al corazón mismo de una cultura. En un mundo cultural, por lo mismo podemos establecer cuatro niveles de cosas.

1.6.3 A un primer nivel nos encontramos con las llamadas cosas naturales o naturaleza. Se trata de un ecosistema al que está integrado el hombre como a su casa nutricia, según veíamos al hablar del entorno ecológico. Tierras, mares, ríos, atmósfera, biosfera, etc., constituyen la base material sobre la que se desarrolla una cultura. Se sabe que muchos animales tienen también su propio campo y lo defienden celosamente. Sólo un hombre ecológicamente enraizado puede realizar el ideal que Marx propone en los **Manuscritos** de un "naturalismo humano" o un "humanismo de la naturaleza" (28).

1.6.4 El segundo nivel de cosas está constituido por industrias, que en parte se relaciona con lo que dijimos del entorno técnico. La palabra "industrias" no significa exclusivamente los llamados medios técnicos de la producción: máquinas, herramientas, instrumentos; significa también los productos a que dan origen y, en forma especial, aquellos enseres que tienen carácter **documental**, como monumentos, libros, etc. En ellos de alguna manera se objetiviza, acumula y transmite a las generaciones futuras la experiencia de trabajo adquirida por el hombre. A nivel de industrias, la humanidad está llegando a una civilización planetaria única. De aquí su carácter universal o abstracto (29).

1.6.5 A tercer nivel están las instituciones. Aquí se pierde el carácter fisicalista que tienen las anteriores realidades del mundo. Las instituciones, en cuanto tales, son cosas invisibles, no físicas, sino morales. Están enraizadas en las costumbres **(morales)** y codificadas en múltiples códigos o derechos. El hombre, para su cultivo (cultura), necesita institucionalizar los múltiples órdenes de su vida: el familiar, el social, el estatal, el internacional, etc. Las instituciones, sean familiares, sociales, políticas, etc., no tienen esa validez universal que presentan las industrias. Son siempre más nuestras, es decir, peculiares del grupo que las genera y las vive: aquí empieza la cultura de un grupo en lo que tiene de **propio.** Por otra parte, tampoco las instituciones presentan una línea de progreso ascendente, como las industrias. Son estructuras morales y jurídicas en formación, en vigencia o en crisis. Las crisis institucionales son frecuentes y, a veces, dramáticas. Las verdaderas nociones de peligro y salvación sólo comienzan a tener significación a este nivel. Finalmente, la palabra "subdesarrollo", a estas honduras, empieza a adolecer de ambigüedad: ¿Podemos decir con verdad que las instituciones de las comunidades primitivas actuales son subdesarrolladas porque sus industrias lo sean?

1.6.6 A nivel radical nos topamos con otras cosas, las más impalpables pero las más influyentes, que llamamos valores. Forman el sistema axiológico típico de una cultura. Entendemos por valores las maneras peculiares con que un grupo aprecia los aspectos más significativos de la existencia, por ejemplo, relaciones: hombre-naturaleza, hombre-hombre, hombre-trabajo, hombre-propiedad, hombre-tiempo, hombre-muerte, etc. Estas maneras de apreciar o valorar los distintos aspectos de la vida operan no siempre conscientemente en cada individuo del grupo, pero se manifiestan en forma de **prácticas** (sociales, morales, religiosas) y en forma de **tradiciones.** Las tradiciones constituyen la memoria histórica de una cultura. Finalmente, como último **substractum** y soporte del mundo de los valores, hallamos un manojo de representaciones sensibles, imágenes y símbolos, mediante los cuales un grupo expresa y consagra su propia existencia y sus valores. Si llegamos a este punto habremos tocado fondo. Sólo entonces se entra al corazón de un mundo cultural, a lo que Ricoeur llama "núcleo-ético-mítico". Sólo entonces habremos comprendido **desde adentro** un universo cultural como unidad de sentido y horizonte de posibilidades.

1.6.7 Si a nivel de industrias estamos llegando rápidamente a una civilización planetaria única y en parte a nivel de instituciones, es de desear que estos hechos no desintegren los sistemas axiológicos de los distintos grupos culturales. Por lo que respecta a América Latina,

(28) MARX, Karl. **Manuscritos: economía y filosofía.** Madrid, Ed. Alianza, 5ª edic., 1974. Ver: **Tercer Manuscrito** donde habla con notable lirismo de "la esencia **humana** de la naturaleza y de la esencia **natural** del hombre".

(29) Ver: SABATO, Jorge A. **El pensamiento latinoamericano en la problemática ciencia-tecnología-desarrollo-dependencia.** Bs. As., Ed. Paidós, 1975. También: MAYZ V. Antonio. **Esbozo de una crítica a la razón técnica.** Caracas. Ed. Universidad Simón Bolívar, 1974.

parece ser que sólo la llamada filosofía de la liberación ha comprendido que el punto de partida del filosofar latinoamericano es la cultura popular (30) en cuanto expresa un sentido y unas posibilidades de liberación. El filósofo debe ser un hermeneuta de la misma (31).

7. ¿En qué mundo vivimos?

1.7.1 "La conducta del hombre lo manifiesta **abierto** a la realidad del mundo y de sí mismo; por su conducta, el hombre va haciendo su vida biográfica y descubriendo y configurando física y culturalmente su mundo y su propia personalidad" (32). Vivimos, pues, no sólo en un medio de estímulos sino en un mundo de realidades físicas y culturales. Para el hombre, nacer es "venir al mundo", a un mundo determinado social e históricamente en el que quedamos instalados. ¿En qué mundo vivimos? ¿Cómo se caracteriza **nuestro** mundo?

1.7.2 Nuestro mundo, el Nuevo Mundo, tiene nombres propios: Indias Occidentales, América, Latinoamérica. Como a niños, recientemente nacidos o **descubiertos**, se nos impone un nombre y se oficializa en acta para darnos existencia pública ante el Viejo Mundo. En efecto, la Academia de Saint Dié publica en 1507, a los quince años del descubrimiento, la famosa obrita **Cosmographiae Introductio** en la que se levanta acta de los siguientes puntos:

"a) que el mundo, es decir, el domicilio cósmico del hombre se venía concibiendo tradicionalmente como formado por sólo tres partes: Europa, Asia y Africa;

b) que recientes exploraciones han revelado la existencia de una cuarta parte;

c) que como fue Américo Vespucio quien la concibió, parece justo llamarla tierra de Américo o mejor América, para que consuene con los nombres de las otras partes; y, por último

(30) Ver: **Cultura popular y filosofía de la liberación** (Varios-bibliografía.).
(31) Ver RICOEUR, a, 7-52; ZAN, 84-139; y RUBIO, a, b, c.
(32) YELA, Mariano. **Comportamiento animal y conducta humana.** En "Revista de la Universidad Complutense, marzo-abril (1975) pp. 125-339.

d) se declara que esa cuarta parte es isla, a diferencia de las otras partes que son continentes" (33).

1.7.3 Europa, pues, nos otorga un nombre mediante el cual quedamos incorporados a las **partes-continentales** del Viejo Mundo, en calidad de cuarta **parte-isla.** El Nuevo Mundo nace "aislado", por fuera de la historia y de la cultura. En consecuencia, los pueblos colonizadores tratarán, a lo largo de un proceso de asimilación, de informar a imagen y semejanza suya al llamado Nuevo Mundo. Por definición histórica, el resultado va a ser una cultura mestiza resultante de la inserción (al menos en las antiguas posesiones de España y Portugal) del **ethos** y la cultura peninsular en el tronco de las múltiples y multiformes culturales amerindias y con el posterior aporte de la sangre y el acervo cultural africano. Apenas es lógico, dada esta gran variedad de componentes, no sólo étnicos sino principalmente culturales, que nuestro problema siga siendo de identidad.

1.7.4 Latinoamérica, otro de los nombres que los europeos, principalmente franceses, nos inventaron, ha corrido una estupenda suerte en lo que vamos de siglo (34). El continente americano queda, por la virtud semántica de las palabras, dividido en dos (como las Galias de César), a saber: Norteamérica y Latinoamérica. Se trata, en primer lugar, de determinar dos espacios geo-culturales: el que queda al norte y el que queda al sur del Río Grande o Bravo. Aceptemos el nuevo nombre, si no de bautismo sí de confirmación. Cuantos vivimos al sur del río divisorio somos "latino-americanos". ¿Pero qué es Latinoamérica? ¿Qué es lo que nos define e identifica dentro de nuestra variedad multiforme de pueblos?

1.7.5 Las respuestas clásicas a las preguntas formuladas son de todos conocidas: el triple origen indo-afro-ibero, el mestizaje bio-cultural, el factor lingüístico y religioso, etc. Es evidente que las anteriores son instancias unitarias que, agregadas a un marco geográfico perfec-

(33) O'GORMAN, E. **América.** En **Estudios de historia de la filosofía en México.** México, Ed. UNAM, 1973, p. 91.
(34) En España se prefiere hablar de **Hispanoamérica** o **Iberoamérica:** Por igual razón podría hablarse de **Afroamérica** y con mayor razón de **Indoamérica,** aunque el nombre de **Las Indias** se debió a un mayúsculo error geográfico.

tamente definido, nos hacen aparecer ante **Ecumene muldial** como un mundo aparte y distinto: **Latinoamérica.** A los anteriores factores se han sumado recientemente otros que han contribuido a acentuar la unidad de los pueblos latinoamericanos. En la década del 60 se toma conciencia del subdesarrollo. Al terminar la misma, caemos en la cuenta que el subdesarrollo se debe a una secular dependencia, primero política, después tecno-económica y cultural. Finalmente, en los pocos años que llevamos corridos en la década del 70, surgen por todas partes proyectos liberadores. Subdesarrollo, dependencia y liberación son hoy las instancias unitarias más vivas en Latinoamérica. Ello ha hecho posible la alineación, en muchos aspectos, con los pueblos pobres del Tercer Mundo (35). Alguien ha escrito que si Latinoamérica no existiera habría que inventarla (36).

(35) KINEN, sobre el Tercer Mundo, en **Cultura popular...**, 181-202.
(36) Ver: artículo de G. GERMANI, en "Nuevo Mundo" (París) 36 (1969).

EJERCICIOS HERMENEUTICOS

A) A continuación tiene una serie de conceptos: **abstracción, vida, espacio, medio, causalidad, mundo, diferencia metafísica, cultura, necesidades, respuesta, entorno, etc., etc.**

Identifique y ordene los más importantes conceptos expuestos en la primera jornada. Por ejemplo:

1) Entorno
2) Medio
3) Vida
4) Mundo
5) Dif metafísica
6) Cultura
7) Necesidades
8) Respuestas
9) Espacio
10) Causalidad

B) En forma breve y precisa **defina** los conceptos elegidos. Por ejemplo:

1) Conjunto de cosas que rodean a un animal y que están al alcance de sus sentidos.

2) Subconjunto de cosas desde del entorno q nos sirven para determ
3) Conjunto de actividades y capacidades, hacia es actividad en vista de
4) totalidad de lo real
5) lo que hace al hombre un animal de mundo. Apertura a la realidad
6) Conjuntos de valores ecológicos industriales constituyentes
7) En sentido antropológico se menciona tanto voluntarios como involu
8) Reacción de contacto libre con respecto a una necesidad. El hombre puede
o contradecir a libertad del estímulo y la necesidad puede estar en su vida
9)
10)

C) Una vez definidos le quedará fácil encontrar e indicar qué clase de **relaciones** hay entre ellos. Por ejemplo:

Entre: 1) y 2) Relación de inclusión: el entorno incluye al medio siendo éste siempre mas limitado que el entorno.

Nota: Las relaciones pueden ser **múltiples:** de inclusión, de exclusión, de secuencia, de convergencia, de causa-efecto, de analogía, de identidad, de igualdad, de semejanza, de proximidad o lejanía en el tiempo o en el espacio, etcétera.

D) Si las relaciones entre los diversos conceptos están bien determinadas, podría sin dificultades **hacer el ideograma** de las expresiones gráficamente. Por ejemplo, tomando 1) y 2) podría expresar dicha relación así:

ENTORNO Medio

Nota: Tenga presente que todos los conceptos están o deben estar relacionados entre sí Por tanto el dibujo ha de ser más complejo. Complételo usted.

E) Puesto que usted tiene que aprender a resumir en pocas líneas el contenido de un libro, o de un aparte del mismo, o de un artículo, haga la síntesis de todo el contenido de la jornada sin utilizar más espacio que el que se le concede en la ficha:

SINTESIS: **PRIMERA JORNADA**

La metafísica es algo que le acontece al hombre por ser hombre.
El entorno es el conjunto de cosas que me rodean y pueden afectar por eso soy yo y mi circunstancia.
Vida es el conjunto de actividades en virtud de lo que nos ponse y posibilidades aquellas como perceptibles y aquellas extensas y más profundas.
Hay diferentes clases de entornos, social, ecológico y técnico.
El medio es el subconjunto dentro del conjunto llamado entorno de cosas que pueden servirme para objetivos o fines.
Un útil es algo-para "se-para". El hombre tiene necesidades que le es preciso satisfacer.
El hombre abre voluntariamente por que es realidad propia o en autoposesión.
El mundo es la totalidad de lo real. El hombre es un animal de mundo y por eso es un animal metafísico.
Vivimos en latinoamerica un contexto que se fundia mi identidad hay que hacerla ya que si latinoamerica no hubiera existido hubo que hacerla

Nota: La síntesis debe ser objetiva, sin apreciaciones propias que tergiversen el pensamiento del autor.

F) El aprendizaje no se debe limitar a entender y memorizar lo que otros dicen. Por tanto, usted debe **juzgar** por cuenta propia acerca de los diversos aspectos de la teoría expuesta:

Juicio personal sobre la teoría:

G) Toda teoría tiene aspectos prácticos en cuanto se relaciona con la realidad de hecho. La teoría expuesta en la primera jornada, ¿qué esclarecimientos puede aportar a la mejor comprensión de la realidad tal como la vivimos los latinoamericanos?

Confrontación con la realidad:

LECTURAS RECOMENDADAS

SCHELER, Max. **El puesto del hombre en el cosmos.**

HANS, Hass. **Nosotros los humanos.**

YELA, Mariano. **Comportamiento animal y conducta humana.**

ZUBIRI, Xavier. **El hombre realidad personal y El origen del hombre.**

KUSCH, Rodolfo. **América profunda.**

(Ver Bibliografía).

SEGUNDA JORNADA

SITUACION Y HABITUD

Situación: mi manera de estar en el mundo
Sistemática situacional
Situación latinoamericana y filosofía de la liberación
Habitud: maneras de habérmelas con las cosas
Habitud inteligente y verdad real
Nuestra habitud inteligente

"Quae corporalia et situalia sunt corporaliter et situaliter agunt".

T. DE AQUINO.

2.0 Desde su entorno-medio el hombre está abierto a todo lo que hay, es decir, al mundo. Es el gran acontecimiento metafísico que concierne al hombre en su diferencia con los animales. Pero dentro del mundo como totalidad no vive, por así decirlo a la intemperie, sino atemperado en el **hogar** de un mundo o universo cultural determinado. Concretando, veremos, en la jornada que nos aprestamos a recorrer, cómo el hombre se abre a su mundo desde una determinada **situación** y desde ésta se ve forzado a **habérselas** con las cosas en una forma específica que Zubiri llama **habitud.** Situación y habitud serán los temas de esta jornada.

1. Situación: mi manera de estar en el mundo

2.1.1 El lenguaje cotidiano no hace distinción entre lugar y sitio: estar en un lugar o en un sitio son expresiones sinónimas. Por el contrario, la palabra situación (del latín **situs**) es muy rica en matices semánticos como puede verse en los siguientes ejemplos: El carro está mal situado (colocado); Fulano está muy bien situado (tiene una buena posición o puesto); la situación (estado) de Zutano es de casado; Merengano no está en situación de... (no puede o no está dispuesto a). Finalmente, solemos aludir a la situación económica, social, política, atmosférica, etc., para referirnos a las circunstancias. En resumen, situación según los casos puede significar: colocación, posición o puesto, estado, disposición, circunstancias.

2.1.2 Si del lenguaje común y corriente acudimos a la filosofía en busca de nuevas guías para el tratamiento de nuestro tema, ella

nos reenvía al campo de las categorías aristotélicas (cf. 1.2.3, nota 4). Para la tradición aristotélico-tomista "situs" significó "el orden o disposición de las partes de una cosa dentro del lugar ocupado" (1). Como categoría, pues, tiene un sentido meramente espacial de posición corporal. El hombre puede estar en posición erecta, sedente, genuflexa, décuba etc. Es claro que las posiciones o posturas que va adoptando nuestro cuerpo no son indiferentes, sino acomodadas a las diversas necesidades, actividades o pasividades. Haría mal un soldado peleando de pie; para descansar no sirve la posición de rodillas, por no poner sino dos ejemplos. En un mismo lugar las posturas o posiciones que sucesivamente dibuja nuestro cuerpo son, pues, muy diversas.

2.1.3 Pero, ¿acaso está el hombre en el lugar en que está sólo corporalmente? Siendo el hombre una estructura psico-orgánica, la manera de estar no puede ser referida a sólo el cuerpo. Quizá por haber tenido la categoría "sitio" un significado tan restringido, tan exclusivamente somático, ha irrumpido con tanta fuerza el término "situación" no sólo en la literatura filosófica, sino en el lenguaje cotidiano. Vayamos, paso a paso, ganando la portentosa originalidad e importancia de esta nueva estructura existencial. El hombre es un animal de mundo, pero en el mundo no puede estar sino en situación. Mi situación en el mundo es algo que me atañe metafísicamente. Si se quiere hablar de situación en la vida animal, habría que descartar rotundamente de tal situación el carácter mundanal que tiene en el caso del hombre. Para el simple animal, las situaciones que vive son a-metafísicas.

2.1.4 Empecemos nuestro análisis existencial afirmando que situación no es sinónimo de colocación. Una misma colocación puede dar lugar a situaciones muy diversas (2). Colocación quiere decir estar simplemente

(1) AQUINO, T. **In Phys.** l 3, lec. 5: "El tiempo y el lugar son la medida externa de las cosas. Si de algo se predica el tiempo tenemos el predicamento "cuando"; si de algo se predica el "lugar" entonces tenemos los predicamentos "ubi" y "situs" (...) el "situs" añade al "ubi" la disposición de las partes del cuerpo en el lugar (ordinem partium in loco) que ocupa". Ver también: AQUINO, b, I, q. 52, a l, I-II, q. 49, a.l ad 3.

(2) ZUBIRI, b, 8: "La categoría del situs, que no desempeñó ningún papel en la filosofía de Aristóteles, muestra su portentosa originalidad e importancia en el tema de la vida. Colocación y situación, **locus** y **situs**, tomados en toda su amplitud y no sólo en sentido espacial, son los dos conceptos radicales en este punto". El **situs** se funda en el **locus**; no hay situación sin colocación. Pero no se identifican; una misma colocación puede dar lugar a situaciones muy diversas".

ocupando un lugar en respectividad con otras cosas que ocupan el suyo. La situación añade a la respectividad locativa un carácter **modal**, a saber: el modo de estar el hombre frente a las cosas en su condición de reales. Tal distinción es clara tratándose de la categoría "situs" en relación al "locus", pero es mucho más evidente si tomamos por situación los múltiples modos de estar humanamente en el mundo tales como: mi situación o estado anímico, la situación o posición económica, la situación social o pertenencia a una clase determinada, etc. En tales casos situación es algo muy distinto de locación.

2.1.5 Tampoco es posible confundir situación con circunstancia y vivencia. Lo que llamamos "circunstancias" tiene un carácter externo, objetivo, como algo contrapuesto al yo: **"yo y mi circunstancia"**, escribía Ortega. Mi circunstancia son las cosas que me rodean, en cuanto me pueden afectar de una u otra manera con su presencia. Las circunstancias ocasionan situaciones, pero no son formalmente la situación que yo vivo. Así, por ejemplo, una tormenta es una circunstancia que puede ponerme en una situación de pobreza. Por otra parte, la situación, como manera de estar en el mundo, es algo que se vive, tiene carácter de vivencia; pero ella en sí misma no es formalmente vivencia. La palabra "vivencia", puesta a circular por Ortega y Gasset en 1913 (3), denota un estado de conciencia adiscursivo vivido con cierta intensidad. Toda experiencia situacional repercute agradable o desagradablemente suscitando un estado de conciencia vivencial; es el primer contacto espiritual con una situación. Pero la situación es un modo de **estar**; la vivencia un modo de **sentirme en el mundo.**

2.1.6 Digamos ya en forma directa, y no sólo por oposición a otros conceptos análogos, qué es situación en general. Se trata de la manera o modo concreto de estar cada hombre en su mundo en forma individual, social e histórica. En el mundo **se es**, en la situación **se está** realizándose o desrealizándose. La situación como dimensión existencial

(3) ORTEGA, I, 257, nota. Ver CENCILLO, a, 152: Una vivencia tiene componentes emotivos, pero ella misma "nunca puede ser alógica porque es en sí misma un acontecimiento mental, intelectual; es sí **adiscursiva** pero no **alógica** y contiene en sí misma todos los elementos de inteligibilidad, que no hay sino ir explicitando por la reflexión filosófica para que la vivencia se eleve a la categoría de **experiencia**".

es un carácter modal de la persona: el modo de (4) mi anclaje o inserción en el mundo, el sitio de mi existencia. Cada hombre se encuentra en su mundo dentro de una situación "global" que puede abrirse en abanico a múltiples y variadas situaciones "particulares". Para llegar a cierta claridad en este punto se impone la realización de una sistemática situacional.

2. Sistemática situacional

2.2.1 Unas mismas cosas pueden ser sistematizadas u ordenadas de diversas maneras, según el criterio taxonómico que se adopte. Siendo la vida un conjunto de actividades y pasividades, según expusimos, proyectando este criterio al tema que nos ocupa, encontramos que unas situaciones nos son **dadas**, mientras que otras son **creadas** por nosotros en nuestra vida.

2.2.2 Por el hecho de nacer o vivir en Colombia quedo **ipso facto** enmarcado por una situación geográfica sudamericana, por una situación histórico-cultural pluralista con ingredientes "indo-afro-europeos", por una situación tecnológico-económica de subdesarrollo, por una situación política de dependencia, por una situación de relaciones de producción capitalista. Añadamos a los anteriores aspectos la situación climática tropical, la lingüística, la religiosa, etc. Todas ellas son situaciones dadas con las que nos encontramos al nacer en esta parte del Nuevo Mundo. Si a estos ingredientes situacionales conjugados llamamos "Latinoamérica", nuestra manera de estar en el mundo lo es

(4) ZUBIRI, b. c. "El hombre se halla entre cosas. Y este entre tiene dos caracteres. Uno de instalación: el viviente se halla **colocado** entre cosas, tiene su **locus** determinado entre ellas. Otro modal: el viviente así colocado está dispuesto o **situado** en determinada forma frente a ellas, tiene su **situs**". CENCILLO, c. 159, define la situación como: "la articulación de la realidad con mi existencia por la conjunción de una suprasituación con una subsituación en la dinámica de una transituación". La **suprasituación** se refiere a las situaciones **dadas** que escapan a mi iniciativa personal (naturaleza, antecedentes históricos, familiares) o que son difícilmente modificables (pertenencia a una iglesia, a una clase social, etc.). **Subsituación** se refiere a lo más personal e íntimo de mi existencia (estados de ánimo, ocupaciones, aptitudes, relaciones, iniciativas). En esta esfera se fraguan muchos cambios que van a repercutir en la suprasituación. Finalmente, la **transituación** es el cambio o desplazamiento de una situación a otra en cuanto originado por unos elementos de valor".

"latinoamericanamente". Latinoamérica es el ámbito mayor de mi anclaje o inserción en el mundo, es decir, mi situación como parte de una colectividad humana característica y diferenciada. Aparte de estas situaciones colectivas, habrá que hablar de las situaciones que me afectan como individuo, empezando por la situación familiar, que yo no elegí, mi situación en el mundo como hombre o como mujer, como soltero o casado, con una determinada edad, profesión, posibilidades, aptitudes, ocupaciones habituales, relaciones, etc., mucho de esto me viene dado.

2.2.3 Pero **dado** no quiere decir inmodificable. El hombre tiene carácter innovador y, por gracia del mismo, puede crear situaciones **radicalmente nuevas** de tipo cultural, político, social, económico, etc., y también personal; aunque de ordinario el carácter innovador del hombre se manifiesta en la continua transformación a que somete las situaciones dadas. La situación geográfica de Colombia en el ángulo nordoccidental del cono sur de América es una situación dada, a primera vista, inmodificable. Pero si bien pensamos, lo único inmodificable de tal situación es el factor ubicación; todo lo demás, los aspectos geográficos, climáticos, ecológicos, son en buena parte modificables, a bien o a mal, por gracia o culpa de la acción humana. Colombia podría llegar un día a ser desierto. Si ésto sucediera, la situación geográfica de los colombianos habría cambiado, aun sin cambiar Colombia de lugar. Con el anterior ejemplo hemos querido hacer ver la enorme capacidad que tiene el ser humano para transmutar aun las situaciones que parecen más inmodificables. ¿Qué decir de las situaciones culturales, políticas, sociales, etc., siempre mudadizas y mudables?

2.2.4 Con frecuencia se crean situaciones de conflicto entre las situaciones dadas modificables, pero que pretenden permanecer siempre **"in statu quo"**, y las nuevas situaciones creadas o en vías de creación: entre lo tradicional y lo creacional. Al hombre no se le puede negar su carácter proyectivo, utópico, creador, a nombre de lo dado o tradición. El tradicionalismo, en cuanto actitud que trata de conservar lo dado, fijando la vida humana en formas pretéritas y preteridas, es un estéril conservadurismo. Pero, sin esa entrega (tradición), la creación de nuevas situaciones carecerían de piso. Sin tradición no hay vida humana posible, porque el hombre no puede vivir en el ancho mundo a la

intemperie, sino atemperado o cobijado en su forma propia de estar en el mundo que debe asumir, o, incluso, si quiere, romper con ella para buscarse otra. Pero la misma ruptura indica que se ha recibido previamente aquello con lo que se rompe (5). Frente a las situaciones conflictivas hay que saber situarse.

2.2.5 Si tomamos como criterio el campo que cubren, podríamos clasificar las situaciones, de menor a mayor ámbito, partiendo de las estrictamente individuales, pasando por las familiares, colectivas, nacionales, hasta llegar a la situación internacional. Siendo las personas centros de situación, nos encontramos con que las diversas situaciones constituyen **círculos situacionales** envolventes, que en forma inmediata, próxima o remota, pero siempre efectiva, la engloban. En este sentido contraponemos situaciones "particulares" y situación existencial "global".

2.2.6 En buena hermenéutica es evidente que las situaciones individuales sólo pueden ser comprendidas **globalmente**, desde la familia, desde la sociedad, desde la geografía, desde la cultura, desde la historia, es decir, desde lo que hemos llamado situación global. Todo depende en mí de la situación total en la que me veo envuelto, aunque la situación penda en gran medida del hombre que la asume, cambia o rechaza para cobijarse en otra. Por la situación global quedo definido no en mi **realidad** pero sí en mi modo de **estar** en el mundo. Y no puedo realizarme sino estando en situación.

2.2.7 Otro criterio para clasificar las situaciones, es el de su duración. La situación es un **estado** más o menos durable: hay situaciones permanentes, estables, pasajeras, fugaces. A este aspecto tempóreo de la situación aluden frases del lenguaje tales como: entrar-en, pasar o travesar-por, salir-de una situación. De cara a las situaciones negativas, la sabiduría popular ha tejido toda una filosofía que se expresa en refranes: no hay mal que dure cien años ni cuerpo que lo resista;

(5) Sin tradición, escribe Zubiri, no hay historia (...). La tradición de la que aquí hablamos consiste en "entrega", entrega de una forma de estar en la realidad. Lo cual no significa que quien la recibe no pueda romper con lo entregado. Lo único que quiero decir y digo es que nada, ni siquiera esa ruptura, es posible sino habiendo recibido aquello que se rompe". ZUBIRI, c, 24.

a mal tiempo buena cara; después de la tormenta viene la calma; amanecerá y veremos (6). En todo caso, por muy fugaz que sea una situación, en ella **estamos**, aunque sea de paso. Al nacer, venimos al mundo en una determinada situación y, de situación en situación, vamos navegando en la frágil barquilla de la existencia, por los inmensos horizontes de la totalidad intramundana hacia las ultimidades.

2.2.8 Las situaciones que en la vida cotidiana apuntan a estas ultimidades, han sido llamadas, a partir de Karl Jaspers, "situaciones-límite" (7). Una situación-límite es aquella que nos conmueve profundamente en las raíces de nuestro ser y nos dispara a un sentido. Pertenecen, de alguna manera, a la esfera de la religión entendida a la manera de Paul Tillich como "un preguntar apasionadamente por el sentido de nuestra vida y estar abierto a una respuesta" (8). Una situación-límite, cuando se presenta, nos atañe e interpela incondicionalmente.

2.2.9 Se nos ocurre un último criterio clasificatorio teniendo en cuenta el valor axiológico que atribuimos a las distintas situaciones y que expresamos con la palabra **balance**: "Hagamos un balance de la situación", decimos. El resultado queda definido como situación: envidiable, óptima, satisfactoria, buena, clara, segura, confusa, insegura, complicada, expuesta, peligrosa, crítica, mala, pésima, desastrosa, catastrófica, etc. Dado este carácter axiológico de la situación, no es extraño que haya adquirido en nuestros días una especial importancia y consi-

(6) Queremos señalar la importancia que atribuimos al habla popular. El pueblo intuye profundamente muchas verdades y las expresa en términos y dichos aprovechables desde el punto de vista filosófico. "Necesitamos hundir la mano en el vocabulario trivial y sorprendernos de que, súbitamente, una palabra sin rango, sin pasado científico, una pobre voz vernácula, se incendia por dentro de la luz de una idea científica y se convierte en un término científico": ORTEGA, VII, 412. Ver también: MARQUINEZ, b, 15-34.

(7) JASPERS, II, cap. VII: Son situaciones-límites aquellas "que no puedo vivir sin lucha y sin sufrimiento, que yo asumo inevitablemente la culpa, que tengo que morir (...). Estas situaciones **no cambian** salvo solamente en su modo de manifestarse; referidas a nuestra existencia empírica, presentan el carácter de ser definitivas, últimas. Son **opacas a la mirada:** en nuestra existencia empírica ya no vemos nada más tras ellas (...). **Límite** expresa lo siguiente: hay otra cosa, pero, al mismo tiempo, esta otra cosa no existe para la conciencia en la existencia empírica".

(8) TILLICH, P.: "**La religión en el sentido menos específico, pero más universal y radical, es para Tillich "el ser mismo del hombre en cuanto se pone en juego el sentido de la vida y de la existencia en general". La dimensión perdida.** Bilbao, Ed. Desclée, 1970, p. 12.

deración en el campo de las preocupaciones éticas, a través de la llamada "moral nueva" o "moral de situación" (9). En todo caso, antes que un elemento a tener en cuenta en moral, la situación es una dimensión metafísica (10) del animal de mundo que es el hombre: es "mi" o "nuestro" modo de **estar** en él. Por ello una metafísica que busque cierta concreción debe preguntarse a propósito de cualquier persona o colectividad: ¿cómo está en el mundo?; ¿en qué condiciones concretas?; ¿en qué situación?

3. Situación latinoamericana y Filosofía de la liberación

2.3.1 La situación es el **desde-donde** mi existencia se abre al mundo y, por ello, el **de-donde** que me fuerza a pensar en vista a resolver los problemas que ella me plantea. Ahora bien, "yo" estoy dentro de un "nosotros" y, por lo mismo, no es posible comprender **mi** situación individual sino dentro del marco de **nuestra** situación plural. Al decir "nuestra" nos queremos referir al ámbito latinoamericano. ¿Cuál es nuestra situación en el mundo por el hecho de ser latinoamericanos? Suponemos que existen ciertas analogías que nos permiten matricular una serie de países, que van desde Río Grande hasta Tierras de Fuego, con el nombre: "Latinoamérica". Pero dentro de estas analogías o afinidades, ya expuestas en la primera jornada, queremos destacar aquellas que constituyen el aspecto más dramático y radical de todo cuanto nos sucede, de nuestra actual situación.

2.3.2 Esta situación nuestra tiene dos nombres: **subdesarrollo** y **dependencia.** "El decenio del 60 se caracterizó por la toma de conciencia en América Latina de nuestra situación de subdesarrollo en sus distintos niveles: económico, social, político, cultural, etc. Pero ya en

(9) FLETCHER, Joseph. **Etica de situación.** Barcelona, Ed. Península, 1970. Para una idea de la problemática ética en relación con la situación recomendamos su lectura.

(10) A este propósito, aunque tenga un sentido categorial, me parece espléndida la observación de S. Tomás, que, sin forzarla puede recibir un sentido más amplio o existencial: "Actio sequitur modum agentis; et ideo illa quae corporalia et situalia sunt, comporaliter et situaliter agunt" lo que está en situación **(situalia)** obra situacionalmente **(situaliter). De vert.** q.9, 6. LLO, a, 165.

los últimos años de la década pasada y en los años que llevamos de la década del 70, el hecho nuevo es la toma de conciencia cada vez más generalizada y acuciante de nuestra dependencia, aun en cuanto a nuestro proyecto histórico en su globalidad. Lo nuevo está precisamente en que esa toma de conciencia está determinada por la anterior, es decir, por el nexo que percibimos entre nuestro subdesarrollo como efecto y nuestra dependencia como causa. Ya no lo consideramos como un estadio atrasado del desarrollo como se dio, v. gr., en los países nordatlánticos, sino como capitalismo dependiente" (11).

2.3.3 Esta dependencia, de la cual a su vez depende el subdesarrollo que sufrimos, como efecto de causa, es una historia larga de contar. En líneas generales, el Yo europeo moderno se convierte en un Yo-conquisto, Yo-domino, Yo-decido, Yo-pienso. Los demás son entes conquistados, dominados, colonizados, pensados, es decir, oprimidos. Desde el siglo XVI hasta el siglo XX América Latina es un continente ontológicamente oprimido por una 'voluntad de poder' ejercida en la totalidad mundial por Europa (12). La dependencia y la situación de opresión que conlleva se sigue cumpliendo hoy desde un centro nordatlántico bifrote: Estados Unidos y Rusia. A su vez, al interior de los países dependientes se reproduce el esquema **centro-periferia** (pueblos dominadores y pueblos dominados) en forma de **élite-pueblo:** "La élite es un grupo oligárquico pequeño; es dominadora; la masa, o el pueblo, es el que sufre la dominación. Pero esta élite no domina libremente en nuestro caso, porque no está en la cúspide del proceso. Una élite norteamericana o el Kremlin, en Rusia, que es una élite también autoelegida, burocrática, autocrática y ciertamente no democrática, no tienen a nadie arriba; ellos sí corren el peligro de sentirse dioses como el César. Mientras que sobre nuestras

(11) SCANNONE. a, 107.

(12) "América Latina es el hijo de la madre amerindia dominada y del padre hispánico dominador": DUSSEL, a, 195. "Los grandes grupos socio-culturales no son sino nueve: las potencias Estados Unidos, Europa y Rusia. Europa dividida en dos y a su vez aún, con una Europa subdesarrollada: piénsese en el sur de Italia, o en Grecia. Se podría trazar una línea horizontal que indicara la división entre los países que pueden expresar su voluntad de poder, y los que no pueden, los de "abajo": América Latina, el Mundo islámico, Africa negra, la India, el Sudeste asiático y China": **Ib.,** 282. "El socialismo revolucionario dará a Rusia por su parte, la ocasión de imponerse igualmente como potencia central: **Ib.,** 220. "El marxismo engelsiano ortodoxo es incompatible ontológicamente no sólo con la tradición latinoamericana sino con la metafísica de la alteridad": **Ib.,** 284.

élites pesa ciertamente la dominación de las otras: entonces son subopresoras" (13).

2.3.4 Frente a esta situación global, históricamente dada o cumplida, la filosofía de la liberación latinoamericana pretende dar una respuesta auténtica. No puede ser una filosofía que transite por los esquemas ideológicos modernos con los que la dominación ha justificado su proyecto de poderío y lucro. No puede ser una filosofía a la europea, a la americana o al dictado del Kremlin (14): sería pensar desde la dominación. Se trata de una filosofía nueva que piensa desde abajo, desde el dominado y oprimido, articulando su voz antes silenciosa o no oída.

2.3.5 Este propósito, que constituye la verdadera revolución copernicana lo expresa clarividentemente E. Dussel: "A Europa, en el juego de la historia universal, le tocó el destino, la responsabilidad, de ser los dominadores. Ellos son los que descubrieron otras "ecumenes", las que dominaron gracias a la técnica y gracias a la fuerza de las armas, de la pólvora, de los caballos y las carabelas. Y esa dominación les hizo pensar desde la dominación. Si en cambio nos ponemos ahora a pensar desde los dominados, y miramos hacia arriba, vemos todo de manera totalmente distinta" (15). La filosofía de la liberación es, pues, un pensar **en situación** nuestra situación dependiente o de oprimidos en una triple dimensión: a) **hacernos cargo de** la situación (toma de conciencia); b) **cargar con** la situación (encarnación); c) **encargarnos de** cambiarla (compromiso) (16). Volveremos sobre estos puntos a medida que vayamos cubriendo otras etapas en nuestra jornada.

4. Habitud: maneras de habérnoslas con las cosas

2.4.1 Tratemos de encontrar el significado de la palabra "habitud", ciertamente no usual en el lenguaje cotidiano, pero de gran

(13) DUSSEL, *f*, 281.
(14) "Europa está demasiado creída de su universalismo; de la superioridad de su cultura. Europa, y sus prolongaciones culturo-dominadoras (Estados Unidos y Rusia), no saben oír la voz del otro (de América Latina, del mundo árabe, del Africa Negra, de la India, la China y el Sudeste asiático". DUSSEL, *a*, 197.
(15) DUSSEL, *f*, 39.
(16) ELLACURIA, *a*, 626. Los contenidos de los paréntesis son añadiduras del autor.

alcance filosófico para comprender la conducta del hombre en una situación. Habitud es la forma abstracta de hábito **(habitus)**; y hábito viene de haber o tener **(habere).** Para la filosofía aristotélico-tomista "habitus" fue una de las diez categorías o modos supremos de ser del ente. En sentido categorial significó, en primer lugar, lo que el hombre más inmediata y ostensiblemente tiene, ello es: el vestido o vestimentas (17). Más allá del hábito o vestido (lo inmediatamente habido o tenido) el hombre detenta otros haberes o propiedades, externos unos e internos otros como la ciencia y la virtud. **Habitus**, pues, significó todo lo que el hombre puede tener, los haberes en cuanto haberes. Entre los haberes internos, existen en el hombre ciertas cualidades estables y difícilmente removibles que se adquieren mediante repetición de actos y que facilitan las correspondientes operaciones humanas. A estas cualidades, incluso en el lenguaje cotidiano, se las reconoce como hábitos: de una persona consagrada al estudio decimos que tiene el hábito de estudiar, o de un alcohólico, el hábito de beber. En el terreno de la acción moral, a los hábitos buenos los llamamos virtudes y a los malos vicios (18).

2.4.2 Ahora bien, el hecho de tener algo supone, además de la existencia del "habiente" y lo "habido", la relación de posesión o tenencia que consecuentemente llamamos "habitud". Esta es una palabra que Zubiri ha elevado a rango metafísico para significar la manera o el modo que tiene un viviente (vegetal, animal u hombre) de **habérselas** con las cosas y consigo mismo. Aquí habitud no tiene significación categorial, sino un sentido de dimensión vital y existencial. Por su habitud hacia las cosas, el viviente puede **apropiárselas,** adquiriendo éstas carácter medial: "La habitud es lo que hace que las cosas entre las que

(17) "Cuando decimos de un hombre que está armado, vestido o calzado, le atribuimos algo extrínseco que constituye un predicamento especial llamado hábito". Cf. **In Phys.** 1.3, lec. 5. AQUINO, b, I-II, q.49, a.1.ad 3.
(18) Cuando los haberes son internos, lo habido (habitus) se refiere al predicamento "qualitas" o cualidad. Hábito son aquellas cualidades que por sí mismas son difícilmente movibles (difficile movibles), a diferencia de las simples disposiciones que son fácilmente movibles". "Ex quo patet, quod nomen habitus diuturnitatem quandam importat, non autem nomen dispositionis": AQUINO, b, I-II, q.49, a.1. Los hábitos así entendidos se dividen en: **entitativos** como: la salud, la enfermedad, la belleza, etc., y **operativos** que disponen bien o mal a las potencias en orden a sus respectivas operaciones. Según que las potencias sean especulativas o prácticas, los hábitos operativos son, a su vez, **teóricos,** como la ciencia; o **prácticos,** como las artes o **hábitos artísticos** de una parte, y, de otra, los vicios y las virtudes o los **hábitos** morales. Ver: AQUINO, b, I-II, q. 58, a. 3.

está el viviente constituyan en su totalidad un medio" (19). De aquí su importancia.

2.4.3 Cada viviente tiene su manera individual de habérselas consigo mismo y con las cosas que le rodean, pero siempre dentro de una habitud específica. Así, las biografías de todos los perros son individualmente distintas, pero todas ellas son biografías caninas porque se inscriben dentro de la habitud de la especie. Pero, por encima de todas las habitudes singulares y específicas, existen en los vivientes tres habitudes genéricas y radicales, a saber: la de **nutrirse, sentir** e **inteligir.** En la habitud de nutrición, las cosas son habidas en forma de alimento, en la sensación en forma de estímulo y en la intelección en forma de realidad. Analicemos cada una.

2.4.4 En primer lugar, nutrición. Todo viviente rebusca a su alrededor y selecciona entre las cosas del entorno aquellas que le pueden servir como alimento. Se las apropia y las somete a una serie de transformaciones, en orden a construir, conservar o reparar sus propias estructuras bioquímicas. Los vivientes dotados de sola vida vegetativa se apropian de las sustancias del medio circundante, valiéndose de acciones y reacciones físico-químicas. El animal y el hombre, además, tienen que poner en juego otros actos en forma de comportamiento o conducta para satisfacer sus necesidades primarias.

2.4.5 Esta primera habitud explica muchos andares y avatares de la vida humana. El hombre ha de habérselas con las cosas del entorno en tanto que medios de subsistencia. La lucha diaria por el pan presenta hoy para muchos humanos la cara triste de la necesidad insatisfecha. Es conocida la llamada **geografía del hambre** (20). Se trata de grandes áreas del globo, en que pueblos, grupos o clases sociales, vegetan en situación de subalimentación y de deficiencias psico-orgánicas. Muchos son los hechos que llevan a tal situación: La incontrolada explosión demográfica, la destrucción sistemática del medio ambiente, el despilfarro de los limitados recursos por parte de las naciones tecnológica-

(19) ZUBIRI, b, 11.
(20) CASTRO, Jusué de. **La geografía del hambre.** LEWIS, Oscar. **Antropología del hambre.** México, Ed. F.C.E.

mente avanzadas y de los grupos opulentos en los países dependientes, el subdesarrollo y dependencia de los países periféricos, etc. ¿Estará la humanidad fatalmente condenada al hambre? O, más bien, ¿se podrá acabar con este flagelo con base en un cambio radical en la conducta humana y en los sistemas imperantes con la vista puesta en una distribución más justa de la riqueza y un uso más racional de los recursos? (21).

2.4.6 La segunda habitud del viviente consiste en sentir las cosas. Los animales las sienten, es decir, reciben la agresión de ciertos estímulos que provocan una respuesta efectora de tipo consciente en orden a satisfacer ciertas necesidades. En el sentir, las cosas quedan actualizadas ante el animal en forma estimúlica o afectante de tal manera que el conocimiento o experiencia de la cosa se agota en la pura afección o estimulación. Las cosas del medio son para el animal efectivamente cosas, pero sólo **cosas-estímulo.** "La teoría de la sensibilidad no es sino la teoría de la estimulidad" (22).

2.4.7 Zubiri establece tres grados en el sentir: a) la **susceptibilidad** o capacidad de recibir una estimulación y reaccionar ante ella existente en toda célula viva; b) la **sentiscencia** o sensibilidad difusa propia de los animales inferiores en los que no existe un sistema nervioso central; c) la **sensibilidad** propiamente dicha que tiene como soporte un sistema nervioso en centralización creciente. tanto más perfecto cuanto más se asciende en la escala zoológica. El hecho de que ciertas células, las del sistema nervioso, se hayan especializado en recibir estímulos, como las células del estómago en digerir alimentos, constituye lo que llama Zubiri la "liberación biológica" del estímulo, base de la sensibilidad (23).

(21) Ver: **Debate sobre el crecimiento** (copilado por Willem L. Oltmans). México, Ed. F.C.E., 1975.
(22) ZUBIRI, a, 115. Sobre la sensibilidad, su estructura y su arrealidad, ver **Ib.,** 115-116; 392-395. "El animal en su puro sentir tiene "desvelada" la cosa, pero carece formalmente de verdad porque la cosa le está desvelada tan sólo como estímulo y no como realidad", **Ib.,** 116. La arrealidad del estímulo consiste "sencillamente, en que la pura cosa-estímulo se agota en la estimulación (actual, retardada, reproducida o significativa); esto es, está presente, pero como mera suscitación de unas respuestas psico-bio-químicas", **Ib.,** 394.
(23) ZUBIRI, b, 14, expone los diversos grados de la sensibilidad; sobre los conceptos de desgajamiento exigitivo, subtensión dinámica y liberación ver: ZUBIRI, a, 363-'65.

2.4.8 El desarrollo del cerebro, parte principal del sistema nervioso, constituye la clave del modo vario y rico con que los animales superiores resuelven sus problemas. A veces se les atribuye inteligencia. Pero la impropiamente llamada inteligencia no es sino la finura de su capacidad para moverse entre estímulos, debida al poder formalizador del cerebro. Formalizar significa "la función en virtud de la cual las impresiones y estímulos que le llegan al animal de su medio interno y externo se articulan formando en cierto modo recortes de unidades autónomas frente a las cuales el animal se comporta unitariamente" (24). En virtud, pues, de esta función de formalización el animal percibe cosas, unidades autónomas, que le afectan o estimulan, pero cuya experiencia de las mismas no va más allá del hecho de la estimulación en la que se agota todo posible conocimiento de ellas (25). Los animales, decíamos al hablar del mundo, no saben en realidad de verdad qué son las cosas, o de otra manera: están abiertos a las cosas en cuanto estímulos y no en lo que son de por sí o de suyo.

2.4.9 Precisamente por tener que habérselas con las cosas de su medio en forma sensorial, el animal tiene que resolver los problemas que le plantea el medio en forma de **comportamiento** y no sólo en forma de acciones y reacciones químicas. Sólo sintiendo puede el animal alimentarse, defenderse, cobijarse, etc. El medio del animal es mucho más amplio y rico que el de una simple planta, no sólo porque es semoviente, sino también y principalmente por ser sentiente. "**Sintiendo,** el animal es mucho más sustantivo, mucho más independiente, si se quiere, es mucho más 'suyo' que el vegetal" (26).

2.4.10 La tercera de las habitudes que entramos a comentar es la intelección. Inteligir las cosas es mucho más que sentirse afectado o estimulado por ellas. Es saber qué es en realidad de verdad ese "algo" que nos afecta o estimula y qué somos nosotros mismos realmente más allá del hecho de sentirnos afectados o estimulados. Lo que

(24) "Al mi modo de ver, la función esencial del cerebro no estriba en ser un órgano de mera 'integración' (Sherrington), ni en ser un órgano de 'significación' (Brinkner), sino en ser el órgano por excelencia de 'formalización', función en virtud de la cual se crea la enorme diversidad de situaciones con que el animal tiene que habérselas". ZUBIRI, b, 17.
(25) Las cosas para el animal son "arreales": ZUBIRI, a, 393-395.
(26) ZUBIRI, c, 17.

formalmente constituye la inteligencia es la apertura a las cosas como realidades y no como meros estímulos. Cuando un perro, pongo por caso, ladra a la luna, lo hace sin duda porque se siente afectado agradable o desagradablemente por ella, pero, a diferencia del hombre, no puede saber qué es **realmente:** un astro, satélite del planeta Tierra, sin vida, que rota alrededor de su eje, que se traslada en órbita en torno al globo terráqueo, etc. El perro, estrictamente hablando, no es inteligente porque no tiene la capacidad de habérselas con las cosas como realidades. El hombre por el contrario es en espléndida frase de Zubiri, "animal de realidades" (27).

2.4.11 El tema de la habitud inteligente se complica si tenemos en cuenta que el hombre reúne en sí las tres habitudes que venimos analizando. Como cualquier animal, tiene que nutrirse y no puede hacerlo sin sentir las cosas. Pero su sentir no es ya el mero sentir animal, sino sentir humano, esto es, sentir-intelectivo. Para un simple animal, un dolor es una mera afección desagradable, mientras que para el animal humano, el mismo dolor denota realmente un mal real: úlcera estomacal, infarto cardíaco, síndrome renal, etc. Pasando a otro ejemplo, millares de animales muertos durante la sequía en los países sud-saharianos, o durante la guerra del Viet-Nam, soportaron dichas situaciones sin intentar explicárselas ni mucho menos protestar contra los bombardeos. El hombre empieza a entender las cosas sintiéndolas: es, en definición de Zubiri, "inteligencia sentiente". Se trata de una estructura cognoscitiva tal que sentir e inteligir, aun siendo distintos e irreductibles, funcionan convergentemente en orden a "hacerse cargo de la situación estimulante como una situación y una estimulación 'reales' y excogitar una respuesta adecuada" (28).

2.4.12 Sólo desde la habitud inteligente es comprensible la apertura al mundo, acontecimiento metafísico radical del que hablába-

(27) ZUBIRI, a, 507.
(28) ZUBIRI, b, 18: "La inteligencia no está constituida, como viene diciéndose desde Platón y Aristóteles, por la capacidad de ver o formar ideas, sino por esta función mucho más modesta y elemental: aprender las cosas no como meros estímulos, sino como realidades. Toda ulterior actividad intelectiva, es un mero desarrollo de ésta su índole formal". Ver **teoría de la inteligencia** en ZUBIRI, a: su unidad con la sensibilidad, 115-116; Inteligencia sentiente, 414-416, 451-452, 506-507; su función primaria, 64-65; su índole formal, 113-116, 173, 64-65, 392-393.

mos en la primera jornada. Mientras que el simple animal vive su situación en forma cerrada, el hombre entra, atraviesa, sale de las situaciones que le depara su medio, viviéndolas en forma abierta. ¿A qué se debe esta diferencia tan notoria y radical? "Por razón de su cualidad lo sentido es constitutivamente específico; por esto es por lo que el puro sentir abre a las cosas-estímulo y deja situado en un orden limitado de cosas. En cambio (...), al sentir inteligentemente cualquier cualidad estimulante, la inteligencia está abierta a las cosas-realidad, esto es, allende toda especificidad, en la dimensión de lo transcendental, abierto, por tanto, no a cosas limitadas, sino a cualquier cosa" (29). La habitud inteligente me deja en la omnitud de lo real o mundo. Animal de mundo, lo soy situacionalmente, pero nunca la situación humana es enclaustramiento, sino la manera propia de estar abriéndonos al mundo para hacerlo nuestro. Por la habitud inteligente el mundo en que vivimos es nuestro.

4. Habitud inteligente y verdad real

2.4.1 El problema de la verdad afecta tanto a la facultad intelectiva como a las cosas. En el primer caso es un problema de conocimiento o lógico, en el segundo un problema de realidad o metafísico. Es difícil deslindar ambos campos, pues se trata de una relación mutua en que los relatos son comprensibles solamente uno en función del otro. Nuestra consideración, sin embargo, será preferentemente metafísica.

2.4.2 ¿Metafísicamente qué es la verdad? Partamos de la llamada verdad lógica. Consiste ésta en la propiedad que tiene el entendimiento de poderse conformar con las cosas, o lo que es lo mismo: la adecuación entre lo que yo pienso (en el acto perfecto de pensar que es

(29) ZUBIRI, a, 416. "La primera función de la inteligencia es estrictamente biológica: hacerse cargo de la situación para excogitar una respuesta adecuada. Pero esta modesta función nos deja situados en el piélago de la realidad en y por sí misma, sea cual fuere su contenido; con lo cual, a diferencia con lo que acontece con el animal, la vida del hombre no es una vida enclasada sino constitutivamente abierta": ZUBIRI, b, 19.

el juicio) y lo que la cosa es en sí misma (30). El error lógico sería lo contrario: falta de conformidad o inadecuación. Si pienso y digo: "Colombia es un país suramericano", hay verdad en lo que pienso y digo; no la hay si afirmo que es un país europeo. La verdad lógica se da a nivel de juicio, pero para juzgar hay que tener previamente ideas de las cosas sobre las que recae el juicio. Las ideas son fruto de la primera operación de la mente llamada simple aprehensión. ¿De dónde saca la mente sus ideas? Para el realismo es claro que de las cosas mismas. Las cosas, pensaba Aristóteles, tienen "idea" **(eídos)** en sí mismas y no, como pensaba Platón, fuera de ellas. La idea es el principio formal o estructurante de la cosa, su esencia. A esta verdad que reside en las cosas es a lo que tradicionalmente se ha llamado verdad ontológica. La podríamos definir como la "conformidad de una cosa con su idea genuina" (31).

2.4.3 Dando un paso más, el pensamiento cristiano sacó una conclusión que no pudieron inferir los griegos: Si las cosas tienen idea (figura y configuración) es porque alguien las ideó, de la misma manera que la estructura de un edificio se debe a un arquitecto. En Dios, afirmará Agustín de Hipona, están las ideas ejemplares de todas las cosas y éstas son creadas de acuerdo a aquellos arquetipos eternos (32). Si el hombre puede conocer las cosas es por ser éstas cristalizaciones de las ideas divinas. En resumen, las ideas genuinas de las cosas están en

(30) "En la escuela tomista, la verdad de la inteligencia recibe el nombre de **verdad lógica**, y la verdad de las cosas **verdad ontológica**": VERNEAUX, R. **Epistemología general.** Barcelona, Ed. Herder, 1967, p. 122. Ver **Ib.**, pp. 118-132, una buena síntesis del pensamiento tomista en este punto. La verdad lógica reside no en la simple aprehensión, sino en el acto de juzgar. "La primera operación de la mente mira a la quididad de la cosa; la segunda, por el contrario, dice relación al ser (esse) de la misma. Y puesto que la razón formal de verdad se funda en el ser y no en la quididad, como se explicó, entonces la verdad o falsedad se encuentran en la segunda operación (juicio) como en su sede propia": **I Sent.** 19, 5, 1 ad 7.

(31) La verdad ontológica, para los escolásticos, es una **veritas rei**, a diferencia de la verdad lógica que es una **veritas cognitionis.** En realidad, se trata de dos formalidades o formas distintas de considerar una relación mutua: "Adaequatio intelectus ad rem" (v. lógica) y "Adaequatio rei ad intellectum" (v. ontológica). No hay dos verdades distintas. De nada le serviría al entendimiento su capacidad de inteligir si las cosas en sí mismas no fueran inteligibles.

(32) "¿Quomodo ergo Deo notae erant quae non erant? ¿et rursus quomodo ea faceret, quae sibi nota non erant? Non enim quidquam fecit ignorans. Nota ergo fecit, non facta cognivit. Proinde antequam fieret et erant, et non erant: in Dei scientia, non erant in sua natura": **De Gen. ad litt.** V, 29. Ver: Ch. BOYER. **L'idée de verité dans la philosophie de S. Augustín.** París, 1920.

Dios como **arquetipo**, en las cosas como **realización**, en la mente humana como **concepto**. En dimensión humana la llamada verdad ontológica no es otra cosa que la inteligibilidad o propiedad que tienen las cosas de ser inte-ligibles ("intus-legibiles"), o leíbles por dentro, y, por ende, expresables en conceptos. La verdad ontológica se da, pues, en las cosas en relación con el entendimiento a nivel de conceptualización. El concepto es el primer acto del entendimiento del que se desprenden todos los demás. Esta es la manera de pensar de la metafísica clásica de raíces aristotélico-agustinianas.

2.4.5 La filosofía contemporánea, sin desconocer estos resultados, ha pretendido dar al problema de la verdad una mayor radicalización. Es así como Henri Bergson distingue dos maneras profundamente distintas de conocer: la primera consiste en dar vueltas en rededor de una cosa para ir apresando en conceptos los distintos puntos de vista que ofrece al espectador que la analiza desde su periferia; la segunda forma de conocimiento penetra en la cosa, la conoce por dentro coincidiendo con ella en lo que tiene de inefable y absoluto. El primero es un conocimiento analítico, relativo, abstracto, propio de las ciencias; tiende a la manipulación del objeto. El segundo, por el contrario, es sintético, absoluto e intuitivo, propio de la metafísica, cuya pretensión no es manipular, sino conocer absolutamente la realidad inefable de las cosas. La **intuición** bergsoniana ha sido rechazada por aquellos que piensan que todo conocimiento intelectivo empieza a nivel de conceptualización: los conceptos, dicen, son siempre abstractos (33). Pero no resulta tan extraña si admitimos con M. Heidegger que hay un sentido radical de verdad previo a todo concepto y juicio. Es la verdad como des-ocultamiento, des-velamiento, des-cubrimiento o "alétheia" (34), que va unido al hecho radical de estar abiertos al mundo. ¿Cómo podría apresar las cosas en concepto si éstas estuvieran ante mí, como lo están ante el animal, encubiertas, veladas o embozadas en lo que realmente son? Existe, pues, un nuevo sentido de verdad preconceptual sobre el que reposa toda otra verdad sea lógica u ontológica. Es la verdad que Zubiri llama "verdad real".

(33) "Llamamos aquí intuición a la **simpatía** por medio de la cual nos transportamos al interior de un objeto para coincidir con lo que tiene de único y por consiguiente de inexpresable. Por el contrario, el análisis es la operación que reduce el objeto a los elementos ya conocidos, es decir, comunes a este objeto y a otros. Analizar consiste, pues, en expresar una cosa en función de lo que ella no es. Todo análisis es así una traducción, un desenvolvimiento en símbolos (conceptos)". BERGSON, a, 1079. Efectivamente, el hombre **traduce** la realidad a conceptos, pero esto es posible porque está **instalado** previamente en el elemento realidad. La intuición de Bergson guarda relación con la inteligencia sentiente de Zubiri.

2.4.6 Tratemos de comprender este nuevo y promisorio sentido al hilo de la habitud inteligente. En el mero sentir, decíamos, el animal sólo capta el estímulo. El caballo que bebe agua, siente el agua y se siente refrescado por ella, pero fuera de **sentir** y **sentirse** ¿puede acaso saber algo acerca del agua y de sí mismo? La verdad de las cosas, su verdadera realidad le está encubierta o embozada. Ante el hombre, por el contrario, las cosas están presentes sin tapujos o embozo, actualizadas en su nuda verdad. En el mundo las cosas "verdadean": nos dan su verdad desembozadamente. Se nos meten por los sentidos y nos colonizan antes de que reaccionemos conceptualizándolas, enjuiciándolas y racionalizándolas. Nos entran por los sentidos, pero no en meras impresiones sensibles, sino en lo que Zubiri llama **impresiones de realidad**, gracias a lo cual las cosas se nos presentan sensorialmente, pero en forma de realidad. Este estar "verdadeando" bajo formalidad real, ante la inteligencia, es a lo que Zubiri llama **verdad reul.** La actualización no puede ser, en últimas, sino un acto de autopresentación de las cosas mismas, en respuesta al cual yo me hago cargo de ellas como

(34) Para Heidegger, el hombre es el ente que está abierto a la comprensión del ser: es por ello la casa del ser, el pastor del ser, es decir: **Dasein.** "Da" es el **ahí** o el lugar ontológico donde ocurre el **des-cubrimiento** o des-velación del ser. La verdad en su significación más radical es descubrimiento o "a-létheia" del ser. Zubiri hace ciertas precisiones a Heidegger: a) Que "si la cosa está desvelada es porque está ya actualizada", a, 114. b) "El animal en su puro sentir tiene "desvelada" la cosa, pero carece formalmente de verdad porque la cosa le está desvelada tan sólo como estímulo y no como realidad", a, 116. c) "La apertura no es **comprensión**, sino impresión", a, 452. d) Radicalmente, el hombre no es "comprensor del ser", no es morada y pastor del ser, sino que es "animal de realidades", a, 452. Como escribe DUSSEL, e, I, el concepto de realidad de Zubiri "significa la superación no sólo de la metafísica moderna, sino igualmente y, todavía, de una no cabal comprensión del hombre".

reales. Sólo haciéndome cargo de ellas, puedo cargar con ellas y encargarme de ellas (35).

2.4.7 Las anteriores consideraciones nos llevan a establecer cuatro niveles en la habitud inteligente o en el modo intelectivo de habérmelas con las cosas: a) el nivel sentiente; b) el concipiente; c) el iudicante; d) el razocinante. Los tres últimos constituyen los usos abstractos de la facultad intelectiva que llamamos **razón.** Al primero y más fundamental de todos lo llamaremos simplemente inteligencia o **inteligencia-sentiente.** Inteligencia y razón no son dos facultades distintas, sino dos funciones diferentes de una misma facultad. Ontogenéticamente el niño es inteligente antes de entrar en uso de razón; e históricamente, antes de llegar a ser **"homo sapiens"**, el hombre hizo uso de la inteligencia sentiente por milenios. Aunque la tendencia de la cultura actual apunta hacia un desarrollo de las capacidades abstractas de la facultad intelectiva y ello, en parte, sea deseable, debiera preocuparnos la posible obturación de la inteligencia a nivel sentiente (36).

5. Nuestra habitud inteligente

2.5.1 Entiéndanse estas últimas reflexiones más en la línea de suscitar hipótesis que en la de resolver problemas complejos que desbordan nuestras posibilidades. Pues bien, entendido nuestro modesto propósito, nos nace el siguiente interrogante: ¿El subdesarrollo que padecemos tiene que ver algo con nuestra habitud inteligente?

2.5.2 Se ha dicho con razón que el concepto de desarrollo es al menos ambiguo. Desarrollo sí, pero: ¿qué hay que desarrollar y hasta

(35) El tema de la verdad real está sistemáticamente tratado por ZUBIRI, a, 112-142. "Verdadear", neologismo zubiriano, quiere decir que las cosas, de entrada, sólo hacen **darnos** su verdad: "Inteligir es un mero actualizar la cosa", a, 113. A este nivel, lo que llamamos conciencia, es pura actualidad o presencia de las cosas ante la inteligencia. La conciencia adquiere carácter **intencional** (Husserl) a niveles superiores de concepto y juicio.

(36) "Estamos habituados por una antiquísima tradición a definir al hombre como "animal racional", es decir, un animal dotado de la plenitud de pensamiento abstracto y de reflexión (...). Ahora bien, pienso que esta concepción es insostenible. El hombre no es animal racional, sino animal inteligente, es decir, animal de realidades. Son dos cosas completamente distintas, porque la razón no es más que un tipo especial y especializado de la inteligencia (...). Todos los tipos humanos anteriores al **homo sapiens** son no "pre-hombres" sino verdaderos hombres, pero no racionales sino "pre-racionales": ZUBIRI, d, 159-161.

qué punto? El llamado "desarrollismo" hace hincapié en los factores de la producción. Hay más desarrollo cuando mayor es el producto bruto, la renta **per capita,** la disponibilidad de productos de consumo. El **Almanaque Mundial** publica año tras año el escalafón de los países del mundo de acuerdo a diversos indicadores: vehículos, radios, televisores, teléfonos etc. Cómo no podemos producir y consumir en igual cantidad que los países que ocupan los primeros puestos, somos países subdesarrollados. ¿Es válido este proyecto de desarrollo que pretende homologarnos en producción y consumo masivo con los países opulentos? ¿No se trata de un espejismo? ¿Aunque fuera posible tal proyecto, es deseable un desarrollo a ultranza? ¿No hay otros bienes cuyo desarrollo debiera tener un carácter prioritario? (37).

2.5.3 En relación con nuestra habitud intelectiva hay que reconocer que la **razón** científica, creadora de la técnica moderna y de la sociedad de consumo masivo, ha tenido entre nosotros menos desarrollo. Somos, si se quiere, menos racionales. Esto explica, en parte, nuestra dependencia tecnológica cuya brecha ni siquiera podemos pensar anularla, cuando la ventaja que nos llevan los países avanzados, lejos de reducirse, se agiganta. Con respecto a este punto, quizás lo único urgente es rescatar nuestro poder decisorio en la elección de industrias y productos que nos sean más convenientes y en la defensa de nuestros recursos naturales. Pero racionalidad, no es lo mismo que inteligencia. ¿No será a nivel de inteligencia sentiente que podremos alcanzar altos índices de desarrollo? A este nivel hay que referir todos los aspectos humanos de la cultura, entre otros, por ejemplo, los valores estéticos. ¿La capacidad fabuladora de nuestros novelistas no ha roto las barreras de la dependencia y el subdesarrollo literario? Si a nivel de civilización técnica hay subdesarrollo, ello no implica que necesariamente tenga que darse una réplica del mismo a nivel de cultura.

2.5.4 Por lo que se refiere al campo de la filosofía, nuestra dependencia ha sido total. Pensar, en América, era repetir lo que se pensaba en Europa, es decir, importar sistemas, filosofías, pensamiento

(37) MAYZ, b.

de análoga manera a como se importaban máquinas, perfumes, vinos o aceitunas. Los filósofos con mayor fortuna eran aquellos que volvían de Francia, Alemania o Estados Unidos, con un título y los secretos de la última moda en la materia. Se convertían en "prestigios", prestidigitadores de ideas importadas que pocos entendían. La filosofía de la liberación, en oposición a las filosofías inauténticas por dependientes, pretende filosofar desde nuestra situación latinoamericana, desde el pueblo dependiente y oprimido, cuyos pensares son antes pesares y sentires. Por ello, no puede ser una filosofía abstracta sino **sentiente**. El desarrollo, no tanto de los usos abstractos de la razón como de la inteligencia sentiente, nos puede ayudar a entrar por el camino de una auténtica filosofía latinoamericana que ilumine los caminos de la liberación.

2.5.5 Pongamos punto final con una sugerencia de Zubiri en uno de sus cursos: "es preciso realizar un esfuerzo para llegar a una **filosofía presentacional** y no **re-presentacional** como pretende la filosofía vigente, que se empeña en **vaciar exhaustivamente la realidad** para obtener los conceptos que nos re-presenten a las cosas. Hay que desarrollar una teoría que tenga directamente presentes a las cosas en sus caracteres primarios" (38).

(38) Palabras transcritas por C. Fernández Casado: **Realitas-I**, 261.

EJERCICIOS HERMENEUTICOS

Nota: Se supone que el alumno se ha familiarizado ya con el método hermenéutico que explicamos en la **Introducción** y que ha debido realizarse al cabo de la primera jornada. La conveniencia de realizar tales ejercicios, paso a paso, la experimentará el alumno, puesto que retendrá más fácilmente lo esencial de la teoría y se tornará más crítico. **Las pruebas seguirán métodos análogos.** Esto supuesto, son innecesarias mayores explicaciones. Dé usted mismo los siguientes pasos:

A) **Identificar las principales categorías:**

1) Situación
2) Sistematica Sit
3) Habitud
4) Habitud intelig
5) Verdad real
6) Inteligencia sentiente
7) Conocimiento metafis
8) Habito
9) Vivencia
10) Habitudes

B) **Definirlas:**

1) Manera o modo concreto de estar cada hombre en su mundo
2) Unas situaciones no son dadas, otras son creadas por nosotros en
3) Manera o el modo q. tiene un viviente de haberse/ con las cosas y
4) Inteligencia sentiente del hombre q. consiste en
5) desocultamiento desvelamiento descubrimiento dando el ente abierto al
6) Estructura cognoscitiva en donde sentir e intelig. aunando
7) Penetrar la realidad
8) Habemen eto haberes, repetición de actos ej. virtudes; buenos hábitos
9) Estado de conciencia adiscursivo unido con cierta intensidad
10) Nutrirse = alimento
   = sentir = estímulo
   \ inteligir = realidad

Habitudes

etcétera.

C) **Relacionarlas:**

D) **Ideogramar las relaciones:**

E) **Sintetizar el contenido de toda jornada:**

SINTESIS: **SEGUNDA JORNADA**

F) **Juicio personal sobre la teoría:**

G) **Confrontación con la realidad:**

LECTURAS RECOMENDADAS

JASPERS, Karl. **Filosofía** I, pp. 61-87.

CENCILLO, **Experiencia profunda del ser,** pp. 155-166.

ZUBIRI, Xavier, **Notas sobre la inteligencia humana.**.

HEGEL, F. G. **Lecciones sobre la filosofía de la historia: El Nuevo Mundo,** pp. 175-186.

DUSSEL, Enrique. **Método para una filosofía de la liberación,** pp. 199-229.

(Ver Bibliografía).

TERCERA JORNADA

¿ONTOLOGIA Y/O METAFISICA?

Planteamiento del problema
Patrón o modelo ontológico
¿Ideología al servicio de la dominación?
Vuelta a la realidad

"El análisis de lo europeo nos sirvió sólo para rebajar el mito del ser".

RODOLFO KUSCH

1. Planteamiento del problema

3.1.1 En las anteriores jornadas, al hablar de los tópicos correspondientes a cada una, hemos hecho continuas referencias a lo **real**, a la **realidad** y hemos hablado de **metafísica** soslayando intencionalmente términos muy usuales en los diferentes discursos filosóficos tales como: **ser, ente, ontológico, óntico.** Veremos en esta jornada las razones de tal preferencia retomando el hilo con que hilvanamos el discurso de la **Introducción.** Se trata de profundizar la problemática que quedó planteada en el discurso introductorio para, aprovechando la experiencia lograda en las dos anteriores jornadas, enderezar definitivamente nuestro discurso a buen puerto. Estamos, pues, en una jornada en la que se discuten problemas metodológicos.

3.1.2 A primera vista pudiera parecer que la llamada **"ontología"** goza hoy de excelente salud. Filósofos tan importantes en nuestro siglo como Nicolás HARTMANN (1), Edmundo HUSSERL (2), Martín HEIDEGGER (3) y Jean Paul SARTRE (4), entre otros (5), aun representando distintas direcciones, han dado renovado brillo a lo que la palabra "ontología" nominal y realmente ha significado en la modernidad europea. Pese a lo cual me atrevo a pensar que la ontología representa hoy un rezago histórico en la era postmoderna. Lo ha visto claramente Xavier

---

(1) HARTMANN, a, b.
(2) HUSSERL, habla de una "ontología formal".
(3) HEIDEGGER, a 23: "La **ontología fundamental,** única de la que pueden surgir todas las demás tiene que buscarse en la analítica existenciaria del Da-sein".
(4) SARTRE, subtitula **El ser y la nada:** "Ensayo de ontología fenomenológica".
(5) Ver: FERRATER, a, un largo artículo sobre la historia del nombre "ontología".

Prosapia: ascendencia linaje

ZUBIRI, quien ha revaluado recientemente el término **realidad**, relegando el prepotente de **ser** a un plano secundario (6). Esto significa una ruptura con la ontología, forma típica del pensar moderno, y una vuelta decidida y decisiva a la metafísica o filosofía primera: "En **Sobre la esencia** Zubiri prefiere hablar de metafísica más bien que de filosofía y rechaza positivamente el que su filosofía primera se entienda como una ontología" (7).

3.1.3 ¿Hay en este giro zubiriano una vuelta meramente nominal a dos nombres de vieja prosapia y nada más? O más bien, ¿se trata, más allá de un posible juego de palabras, de una cuestión de fondo y de consecuencias importantes? Para no despistarnos en este asunto recordemos lo que ya dijimos en la **Introducción** acerca de la posición que ha venido asumiendo la filosofía latinoamericana de la liberación. Enrique Dussel viene oponiendo a la **Ontología de la Totalidad,** dominadora, la **Meta-física de la Alteridad,** liberadora: "Nos proponemos mostrar cómo más allá del pensar dialéctico ontológico (...) se encuentra todavía un momento **antropológico** que permite afirmar un nuevo ámbito para el pensar filosófico, meta-físico o alterativo" (8). A este respecto añade A. Fornari: "Tal como hemos aprendido de Enrique Dussel ello es posible en tanto que la filosofía se supere como ontología de **Lo Mismo** y piense desde el punto de vista de la exterioridad del Otro" (9).

3.1.4 Rechazado el falso ideal de una ontología del Ser Universal Unívoco, propia de filósofos al servicio de la dominación o de ca-

(6) "Realitas" es la palabra más típicamente zubiriana y título de una colección de trabajos de Zubiri y **sobre** Zubiri. "Toda realidad tiene eso que llamamos su ser. El ser no es la realidad, sino algo fundado en ella, por tanto algo ulterior a su realidad": ZUBIRI, c, 12.

(7) ELLACURIA, b, I, 477. Efectivamente, Zubiri, a partir del **Sobre la esencia,** ancla sus reflexiones en la realidad o "de suyo" de las cosas. "Nada extraño que Zubiri, últimamente, prefiera hablar más bien de metafísica que de ontología": LOPEZ QUINTAS, a, 469. Podríamos afirmar que la mejor filosofía española de nuestro siglo es anti-ontológica: Ver MARIAS, a, b.

(8) DUSSEL, a, 175. Es sabido que Aristóteles llamó a lo que posteriormente se intituló **metafísica** "filosofía primera" (prote philosophia). El término "Metafísica" (tá metá tá physicá) se atribuye a Andrónico de Rodas (70 a.C.) quien recopiló y clasificó los libros de Aristóteles: "Metafísica" eran los libros que en la ordenación de Andrónico venían **"después-de-los-libros-de-física".** En su origen tuvo solamente una significación taxonómica, pero hoy ha venido a significar **"un-siempre-más-allá"** del horizonte inmediato. El término **Ontológico** (ontos logos) tratado del ente en cuanto ente (ön tá ön) es moderno. Ver FERRATER, a.

(9) FORNARI, 156.

tedráticos célibes de sospecha y espejos de inocencia (la inocencia del ser), no queda otro camino que el de una metafísica afincada en la realidad. "Nuestra" realidad da que pensar, da que hablar, da que hacer. Sólo desde la realidad **propia** se puede ser cuando **se es** auténticamente algo o alguien. El ser en el sentido de hacerse presente, cobrar actualidad o hacerse sentir frente a los demás en el mundo, es siempre un "acto segundo", como dice Zubiri, que pende de la realidad: sólo desde la realidad **se es.** Proyectos similares a los de X. Zubiri hemos podido detectar en autores latinoamericanos como única salida del callejón en que nos había metido la ontología moderna. Rodolfo Kusch, por ejemplo ha analizado la metafísica **"del estar** como algo anterior al ser"; y Agustín T. de la Riga, por su parte, ha propuesto una filosofía **del haber** "modo liberador de señalar la realidad" (10).

3.1.5 Ante estos hechos, nuestra apuesta es a favor de una metafísica no ontológica. Propongo la ruptura definitiva y sin ambigüedades con la ontología. Afirmo la necesidad de una metafísica de la realidad (de "lo otro") y una metafísica de la alteridad (de "el Otro"). Como escribe Dussel: "La conversión al pensar meta-físico es muerte a la totalidad" (11). A la totalidad ontológica, añado por mi parte.

2. Patrón o modelo ontológico

3.2.1 Debemos aclarar que con el término "ontología" no nos referimos a ningún sistema en particular, sino, en líneas generales, a todas las filosofías de la modernidad europea desde Descartes a Hegel y aún más allá. En Hegel culmina y hace aguas la modernidad, pero muchos filósofos antihegelianos no son suficientemente postmodernos. De ahí sus adherencias ontológicas. A su vez, con el término "ontologis-

(10) KUSCH, a, 89 ss; b, 217: "De ahí el concepto de estar. Me ha obsedido durante toda mi producción. Se trata de estar como algo anterior a ser y que tiene como significación profunda el acontecer". RIGA, 210.

(11) DUSSEL, a, 184.

mo" (12) vamos a designar el espíritu propio de la ontología como ideología de la modernidad.

3.2.2 Pues bien, la primera característica del ontologismo es el **ideísmo,** es decir, el primado de la idea sobre la realidad que se inaugura en Descartes. En efecto, "el primer principio o el punto de partida de la filosofía o la ontología de la modernidad será, hasta que agote sus posibilidades en el siglo XX: 'Yo pienso' **(ego cogito, ich denke)"** (13). El pensamiento aristotélico-tomista partía "de aquello que existe en la realidad" (14) y no del concepto o juicio como momentos lógicos del pensamiento. El punto de vista de la filosofía antes de Descartes había sido, en líneas generales, **realista**. Con Descartes se inaugura la manera de pensar **ideísta** que, por fuerza dialéctica, dará en **idealismo.** Como ha escrito agudamente E. Gilson, "se puede empezar con Descartes, pero no se puede terminar sino con Berkeley o con Kant" (15). Kant es fruto de la revolución cartesiana. El verdadero giro copernicano, del que nos habla Kant, se había consumado en Descartes y va a tener como máximo exponente a Hegel. La **Ontología de la sujetividad,** que conforma las cosas al pensamiento, conduce necesariamente a la **Ontología de la**

(12) Históricamente con la palabra "ontologismo" se designa el sistema según el cual Dios es el **primum ontologicum,** es decir, lo inmediatamente conocido por el espíritu humano, ya que Dios es el lugar de los espíritus como el espacio el lugar natural de los cuerpos. Y como en Dios están las ideas de todas las cosas, el hombre conoce las cosas en las ideas divinas. Son ontologistas A. Geulincx, N. Malebranche, Gioberti, Rosmini posiblemente, a su manera también J. Berkeley. Por ampliación analógica llamaremos ontologismo a todo sistema para el cual lo primero es la **idea** y ésta en alguna forma es **sacralizada.**

(13) DUSSEL, a, 36. En la filosofía de Descartes encontramos un primer momento de **involución** en el que el YO-PIENSO o la sujetividad se traga el mundo y lo disuelve en el agua regia de la duda universal. En un segundo momento, tiene lugar una **devolución:** el Yo desde su soledad radical, sin mundo, se embarca en un proceso de deducción del mismo apoyándose en las ideas claras y distintas garantizadas por nadie menos que Dios.

(14) Para Tomás de Aquino el objeto de la metafísica no es el **ente** como **idea (idea entis),** ni tampoco la pura esencia como algo que puede ser pensado sin caer en contradicción (la **essentia realis** o realizable de F. Suárez), sino la relación de proporción entre una esencia y su correspondiente existencia. Este orden a la existencia o **acto de ser** impide una imposiciones. La diferencia entre ellos consiste en que por el segundo modo puede llamarse ente a todo aquello sobre lo cual pueda formarse una proposición afirmativa, aunque no le corresponda nada en realidad (...). Sin embargo, por el primer modo no puede decirse que algo sea ente a no ser aquello que existe en realidad". AQUINO, a, 39. Como bien escribe E. Dussel: "El escolasticismo, no la escolástica medieval tal como surgió revolucionariamente en su momento, es uno de los aspectos que hay que superar". DUSSEL, g, 145 ss.

(15) GILSON, b, 58.

Identidad. En Fichte el Yo (sujeto) pone absolutamente al No-Yo (objeto); en Hegel sujeto y objeto se identifican "en la Idea que se piensa a sí misma" y que deviene dialécticamente, sin dejar de ser Totalidad: todo lo real es ideal (16).

3.2.3 De este modo, sólo a partir de la Idea es comprensible la realidad natural y humana, como momentos de la misma, en su devenir dialéctico. La dialéctica hegeliana es un modo de enteder las cosas **per descensum,** desde el Olimpo de la Idea que sale fuera de sí **naturalizándose** y que retorna otra vez a sí misma **espiritualizándose** en una especie de círculo totalizador fuera del cual nada queda. La Idea es el principio y fin de todas las cosas; lo engloba todo, lo es todo: Totalidad dialécticamente totalizada y cerrada sobre sí misma (17).

3.2.4 En forma de **ideísmo** (realismo deficiente) o de **idealismo** (ayuno de la realidad) es un hecho que "todo el pensamiento moderno (desde Descartes hasta Sartre de **L'être et le néant** o un Romero en América Latina) se encuentra, como lo hemos demostrado, dentro de la inmanencia de la sujetividad" (18). No escapa al enfoque ideísta la segunda escolástica, que tiene su monumento más extraordinario en las **Disputaciones Metafísicas** de F. Suárez, "muy ontológico" (19), y tampoco la tercera escolástica cuyo principal renovador fue el Card. Desiderio Mer-

(16) "La idea, como unidad de la idea sujetiva y de la objetiva, es el concepto de la idea, del cual es objeto la idea como tal, y con respecto al cual está como objeto, objeto en el cual se reúnen todas las determinaciones. Esta unidad es, por tanto, la verdad absoluta y entera; la idea que se piensa a sí misma y que aquí es idea pensante, idea lógica": HEGEL, a, n. 236.

(17) DUSSEL ha caracterizado la ontología de Hegel como: Ontología de la identidad, Dialéctica de lo Mismo, Ontología de la totalidad totalizada y cerrada. A ella se llega desde la ontología de la sujetividad, del Yo, o del sujeto.

(18) DUSSEL, a, 37.

(19) El concepto que Suárez tiene del ser como "esencia real", en sentido de "algo en cuanto intrínsecamente posible o realizable", es muy moderno. Porque no se define el ser en relación a la existencia, a su de suyo, sino a su **realizabilidad.** Suárez es uno de los creadores de la modernidad: "De las **Disputationes Metaphysicae** aparecen no menos de diecinueve ediciones entre 1597 y 1751, ocho de ellas en Alemania, en cuyas universidades suplantaron los manuales de Melanchton, perdurando hasta Wolff"; sabemos que lo estudió Descartes, Leibniz, Vico, e indirectamente influyó en Spinoza. Ver FRAILE, G. **Historia de la filosofía.** Madrid, BAC, 1966, III, p. 468.

cier cuyo tratado de **Metafísica general u Ontología** (20) es un buen modelo de ideísmo.

3.2.5 ¿En qué consiste el ideísmo escolástico? La escolástica moderna adopta el criterio de Christian Wolf según el cual existe una metafísica general, llamada Ontología, y unas metafísicas particulares que resultan de la aplicación de los principios ontológicos al estudio del mundo (Cosmología), del alma (Psicología) y de Dios (Teodicea). El término "ontología" es desconocido con anterioridad a 1616 (21). Johannes Clauberg la define como la ciencia que "especula" o "contempla" el ente en cuanto ente, es decir, el ente en general. ¿Y qué es lo que contempla en forma **especular** en el ente en general? Ch. Wolf responde que "los predicados más abstractos en cuanto pertenecen a los primeros principios del espíritu humano". A partir de tales principios, los más abstractos, piensan los ontólogos que se puede llegar deductivamente, demostrativamente, a la verdad de todas las cosas: mundo, alma y Dios. Es cuestión de ir casando unas ideas con otras hasta lograr el sistema **more architectonico** (Baungarten). La ontología es, pues, una arquitectónica de ideas a partir de unos primeros principios del espíritu.

3.2.6 La ontología no es ya "filosofía primera" tal como la entendía Aristóteles o Metafísica del "esse" en cuanto que "significa la sustancia de la cosa" al decir de Santo Tomás (22). Bajo la influencia cartesiana, también la escolástica se recluye en el sujeto para desde la idea del ser **(idea entis)** contemplar todas las cosas **especularmente,** es decir, en cuanto en dicha idea se reflejan. Si necesitamos aún una confirmación elocuente del modo ideísta con que la escolástica actual aborda la realidad, oigamos a uno de sus mayores créditos: "Como el tenor mismo de la tesis lo demuestra, tratamos aquí del ser en cuanto ser en su aspecto **lógico,** o concepto del ser, e indagamos su propiedad lógica fundamental, por la que el ser en cuanto ser se constituye y se distingue de todos los otros conceptos. Dicha propiedad es su máxima universalidad o transcendentalidad. Pero, en ontología, el aspecto lógico

(20) La segunda y la tercera escolástica, arrastraban "sin saberlo, como lo ha demostrado Fabro, muchas de las tesis fundamentales del pensamiento moderno": DUSSEL, g, 145 ss: **La escolástica y la modernidad;** Ib., 149: **Superación de la escolástica y la modernidad.**
(21) FERRATER, a, 321.
(22) AQUINO, a, 40.

no es considerado en razón de sí mismo, sino en cuanto en él se revela el aspecto metafísico. Así, mediante el estudio del concepto del ser, es posible llegar al conocimiento del ser actual" (23).

3.2.7 Hace algunos años, en uno de mis primeros libros (24), caracterizaba en la siguiente forma el talante del filósofo ideísta: El ideísta se instala en ideas o conceptos y, a partir de ellos, emprende la conquista de la realidad. El ideísta se mueve primariamente entre ideas y sólo, indirectamente, aborda las cosas en un segundo momento. Es verdad que el ideísta, conociendo ideas, pretende conocer cosas, pero a través del rodeo conceptivo. El ideísta, pues, desarrolla todo el problema de la filosofía para el lado de la verdad lógica, porque es hipersensible a la verdad; pero sus facultades, en buena medida están obturadas a la realidad en sí misma. Y es en **realidad de verdad,** y no al revés, que debemos conocer las cosas. El ideísta usa y abusa de la lógica de los principios: especula, combina verdades hasta conseguir el "sistema" que contenga todas las verdaderas ideas de las cosas. "Especular" consiste en ver reflejada la realidad en el "sistema", **tamquam in speculo,** como en un espejo. Lo que cobra por tanto, el ideísta especulando no es la realidad en sí, sino un reflejo sujetivo de la misma. Para el ideísta la sabiduría filosófica consiste en vivir instalado en modos lógicos de pensamiento; en una especie de mundo platónico desde el cual se rige y norma la realidad sucia (sensible) de las cosas, idealmente, esto es, con las manos limpias de los principios. El ideísta, a la postre, se convierte en idealista: "la primera mitad del siglo XIX ha sido el frenesí romántico de la especulación" (25).

3.2.8 Las consecuencias de esta **forma mentis** o manera de pensar son obvias: a) La realidad en sí misma no interesa ni como **primum metaphisicum** ni como **primum logicum,** primariedades de que fue despojado lo real por el "cogito" cartesiano. b) Lo que importa, pues, es lo que yo pienso de las cosas, es decir, las cosas reducidas a simples objetos

(23) LOZT, 50. Ver: MARC, a, b; CORETH, por su parte, cree que el fenómeno pregunta, del cual realiza finos análisis, es anterior al acto de juzgar y que, por lo mismo, hay que retrotraer al preguntar en general el fundamento último de la metafísica.
(24) MARQUINEZ, c, 57-71. También: b.
(25) ZUBIRI, e, 48.

(res ob-jecta) que han de estar sujetos al yo que, por ideas claras y distintas, los piensa. c) Las cosas, en última instancia, no son como son, sino como yo **quiero** que sean. El ideísmo se convierte así en un inmenso voluntarismo. Recordemos que el "cogito" cartesiano no significa pensamiento puro e inocente, sino también y sobre todo: imaginar, sentir, querer. Querer y hacer que las cosas sean tal y como las hemos ideado (26). Es fácil comprobar, al hilo de estas simples reflexiones acerca del ideísmo, hasta qué punto el **ethos** o talante del conquistador está sutil pero realmente informado por lo que sintéticamente podríamos llamar "ser-idea", es decir, por la **idea** de que las cosas **han-de-ser** como son concebidas en el proyecto yoístico de **ser-alguien**, sujetando al "YO" las **cosas-objetos.** Toda la historia del occidente moderno tiene el carácter aristado y soberbio del que pretende **ser-alguien**, no importa a costa de quién.

3.2.9 Pero el ontologismo no para aquí. Tiene otros aspectos más peligrosos. Por ejemplo, es sumamente grave que las ideas claras y distintas, de las que pretende vivir el europeo moderno, adquieran **carácter sacral.** En efecto, para Descartes, dichas ideas tienen la garantía de Dios, puesto que son puestas por Dios en mí. La manera de pensar de Descartes en este punto podríamos resumirla en las siguientes afirmaciones: "1ª Dios es un ser perfecto. 2ª Un ser perfecto no puede engañar. 3ª Todo cuanto hay en nosotros viene de Dios. 4ª Las ideas claras y distintas son, pues, otras tantas **afirmaciones divinas en mí"** (27). Este recurso a Dios, como garantía del pensamiento y de la acción, lo encontramos en casi todos los grandes pensadores del barroco. Nicolás Malebranche, y antes que él Arnoldo Geulincx (padres del ontologismo propiamente dicho) acentúan las tesis de Descartes. Dios es el lugar de los espíritus, como el espacio el lugar natural de los cuerpos. Estando en Dios como en nuestra propia casa, contemplamos en su esencia las ideas de todas las cosas. Conocer, entonces, es ver las cosas a la luz de Dios, sol de los espíritus. También obrar, el obrar humano, sólo es comprensible desde Dios, única verdadera causa, siendo las cosas meras

(26) DESCARTES, d, I,9: "Con el nombre de pensamiento (cogitationis) entiendo todo lo que en nosotros se hace consciente para nosotros (in nobis, nobis). Así, pues, no solamente entender (intelligere), querer (velle), imaginar (imaginari), sino también sentir (sentire) es idéntico a pensar (cogitare)".

(27 FRAILE **Historia de la filosofía**, III, p. 533.

ocasiones de las que Dios se vale para realizar sus decretos. El ideísmo, de la verdad y de la acción, queda sacralizado.

3.2.10 Por su parte Guillermo Leibniz, obturado al hecho del mal y del dolor, llega a la extraña tesis de que el mundo de las mónadas, que es el mundo en el cual vivimos, es el mejor de los mundos posibles: "Es verdad que podemos imaginarnos mundos posibles sin pecado y sin dolor, y podríamos hacer muchos de estos mundos como novelas, Utopías o Sevarambos; pero esos mismos mundos serían muy inferiores en bien al nuestro" (28). ¿Razón? La **garantía** de Dios: un Ser omniperfecto y sumamente bueno no puede hacer las cosas sino de la mejor manera posible. Todo está regido, pues, con orden de acuerdo con una armonía preestablecida por una Mónada Suprema. De esta manera el mundo, tal como lo concibe y quiere el europeo de la modernidad, queda garantizado en su verdad y en su bondad nada menos que por Dios.

3.2.11 ¿Puede extrañar a alguien que el concepto de **garantía** divina finalice en la filosofía de **identidad** sustancial o ideal? Es la obra, primero de Spinoza y después de Hegel, en quien culmina la modernidad y el espíritu ontologista. El **Absoluto-Sustancia** del filósofo sefardita tiene su correspondencia en el **Absoluto-Idea** del catedrático de Berlín. La ontología de la sujetividad necesitaba de Dios como de garantía, como muy bien se lo reprochó Pascal a Descartes (29). La ontología de la identidad dialéctica no necesita ya de ningún ser superior que le fíe, puesto que ella misma es Dios en marcha, en régimen de realización. "Lo Absoluto es la Idea" (30). La ontología, en virtud de la sacralización de la Idea, va a imperar como "onto-teo-logía" en frase feliz de Heidegger (31). Pero de la "onto-teo-logía" a la "onto-teo-política" sólo hay un paso. En Hegel se diviniza el Estado. La filosofía de la tota-

(28 LEIBNIZ, d, 10.

(29) "Yo no puedo perdonar a Descartes. El habría querido poder prescindir de Dios en toda su filosofía. Pero no ha podido menos de hacerle dar un capirotazo para poner el mundo en movimiento". PASCAL **Pensamientos**, sect. II, 77. El hombre moderno recurre a Dios mientras lo necesita, hasta que descubre que él mismo es Dios: Homo homini Deus.

(30) "La definición de lo Absoluto, según la cual lo Absoluto es la Idea, es ella misma absoluta. Todas las definiciones hasta aquí dadas se refieren a ella. La Idea es la verdad": HEGEL, a. n. 213.

(31) HEIDEGGER, f.

lidad totalizada y cerrada sobre sí misma, la dialéctica de lo mismo, se transforma, a través del Estado divinizado, en totalitarismo. A este propósito ha escrito acertadamente Zubiri: "La madurez intelectual de Europa es Hegel. Y esto, no sólo por su Filosofía, sino por su Historia y por su Derecho. En cierto sentido, Europa es el Estado, y tal vez sólo en Hegel se ha producido una ontología del Estado. La verdad de Europa está en Hegel" (32).

3.2.12 Sin insistir más en el sacralismo, obvio para quienes conocen la historia del pensamiento moderno, llegamos a un tercer carácter de la modernidad que no es sino una secuela de los anteriores: el **creacionismo.** Consiste, en el fondo, en pensar que así como "Dios crea el mundo según sus Ideas, los conceptos humanos no hacen sino reproducir esta anterioridad del concepto objetivo divino" (33), según señala X. Zubiri. En virtud de sus ideas claras y distintas, garantizadas nada menos que por Dios, el hombre moderno se siente creador de mundos. El "Nuevo Mundo" es nuevo no porque antes no existiera, sino porque es creación de la Europa moderna, a imagen y semejanza suya.

3.2.13 M. Heidegger ha caracterizado a la modernidad como la época de la **imagen:** "El proceso fundamental de la Edad Moderna es la conquista del mundo como imagen. La palabra imagen significa ahora: la hechura del elaborar representador. En éste, el hombre lucha por la posición en que él pueda ser aquel existente que da a todo lo existente la medida y le traza la pauta" (34). El conquistador es el hombre típico de la modernidad. Se conquista la verdad de las cosas o se conquista nuevas tierras, resultando el **descubrimiento** de nuevas tierras o de nuevas verdades científicas "como proceso de dominio del ente, de la naturaleza o de la historia" (35). Todo este proceso de dominación arranca en Descartes: "Las **Meditaciones de prima philosophia** dan un anticipo para la ontología del **subiectum.** (...) Según lo que quiera y comprenda para sí, puede determinar y cumplir la esencia de la sujetividad" (36). Ahora bien, la conquista científica de las cosas y su instrumentalización tecnológica que lleva a cabo el hombre moderno no hace sino reforzar la dominación a otros niveles no cosísticos: "En el imperialismo planetario del hombre técnicamente organizado, llega a su punto de apogeo el sujetivismo del hombre, para luego establecerse e instalarse en la llanura de la uniformidad. Esa uniformidad pasará a ser luego el instrumento más seguro de la dominación completa, es decir, técnica, sobre la tierra" (37).

(32) ZUBIRI, e, 225.
(33) ZUBIRI, a, 60: Recomendamos la lectura de toda la **Parte segunda: Algunas ideas clásicas acerca de la esencia,** pp. 20-94; en las mismas se hace la crítica al racionalismo, a Hegel y a Husserl. Sobre Husserl ver: CASALLA, b.
(34) HEIDEGGER, c, 84.
(35) **Ib.,** 70.

3. ¿Ideología al servicio de la Dominación?

3.3.1 "La historia de Hispanoamérica o de las Indias occidentales es el proceso de **dependencia** del hombre de la periferia con respecto a la dominación del centro nordatlántico. Desde 1492 el español se enfrenta al hombre del Caribe, desde 1529 con el Inca. Los portugueses desde el comienzo del siglo XVI enfrentarán al Tupí-guaraní del Brasil. Poco a poco va surgiendo la **ética colonial** que sólo durante algunos decenios del siglo XVI tuvo en vilo al pensar europeo, pero de pronto acalló su voz para venir a englobar al indio, al africano y al asiático como un **instrumento** a disposición ("mano de obra encomendada") del **yo conquisto** europeo" (38). ¿En qué forma, nos preguntamos, opera el ontologismo visceral de la modernidad frente a la empresa de la conquista?

3.3.2 La respuesta, a nuestro parecer, es clara: el ontologismo opera, de cara a los hechos aludidos, en forma ideológica. Una ideología, de suyo, no se identifica con una doctrina, con un sistema, con una filosofía y menos con una fe, aunque se puede sospechar que los anteriores discursos tienen adherencias ideológicas negativas cuando sirven al poder. Siguiendo al Althusser podríamos decir que "una ideología es un sistema (que posee su propia lógica y su rigor propio) de repre-

(36) **Ib.,** 97.
(37) **Ib.,** 84. Ver también: KUSCH, a, 145: "El análisis de lo europeo nos sirvió sólo para rebajar el mito del ser (...). Un ser así visto, apenas pasa de un simple afán de ser alguien, una manera de destacarse en la competencia".
(38) DUSSEL, a, 216.

sentaciones (imágenes, mitos, ideas o conceptos según los casos), dotadas de una existencia y de un papel históricos en el seno de una sociedad dada" (39). Aclaremos la anterior definición.

3.3.3 En primer lugar, una ideología surge "en el seno de una sociedad dada", es decir, es un fenómeno social. Yo individualmente puedo tener ideas, pero no ideología propia. La ideología es siempre algo compartido por todos los miembros que conforman un grupo, que puede ser religioso, político, cultural, nacional, etc. En realidad no hay grupo que no tenga su propia ideología. Como escribe Althusser, "las sociedades humanas segregan la ideología como el elemento o la atmósfera misma indispensable a su respiración, a su vida histórica" (40). La ideología no es un hecho siempre y necesariamente negativo, como a veces se piensa.

3.3.4 En segundo lugar, dada su función social, toda ideología cumple "un papel histórico" hacia dentro y hacia fuera del grupo que la sustenta o que, más bien, es sustentado por ella. Este papel no es necesaria ni primariamente negativo. Como todo lo humano, es ambivalente: bueno o malo según la medida y los casos. Podríamos decir, resumiendo, que la ideología tiene un triple papel o función que cumplir: a) escenificación; b) integración; c) motivación.

3.3.5 Toda ideología es "un sistema de representaciones". Y es que, como muy bien anota Paul Ricoeur, la ideología en primera instancia "está ligada a la necesidad que tiene un grupo social de darse una imagen de sí mismo, de representarse, en el sentido teatral de la palabra, de ponerse en escena" (41). Por la imagen que el grupo se ha forjado de sí mismo conserva su identidad a través de los tiempos por grandes que sean los avatares que sufra y por muy lejano que quede el

(39) ALTHUSSER, Louis. **La revolución teórica de Marx.** México, Ed. Siglo XXI, 12 edic., 1974, p. 191.

(40) ALTHUSSER, o.c., 198.En este punto sostenemos tres tesis: a) la ideología es un hecho social, b) la sociedad no se puede identificar con las clases sociales y menos con el fenómeno lucha de clases, c) el papel de una ideología, no necesariamente negativo, no puede ser reducido al aspecto encubridor y justificador de la explotación. El descubrimiento de este último aspecto se lo debemos a Marx.

(41) RICOEUR, b, 100.

hecho fundacional. De esta manera, escribe Ricoeur, el "acto de fundación puede ser retomado y reactualizado en una interpretación que lo modela retroactivamente por medio de una representación de sí mismo" (42). Por la imagen, el grupo está vuelto hacia la fuente primaria de sus orígenes, hacia el acto fundador del cual recibió su identidad, su modo de ser, sus pautas sociales. De ahí que la ideología, como imagen mediadora entre el origen y el momento actual, cumpla una segunda función de integración.

3.3.6 La tercera función de una ideología en el seno de una sociedad no es estática, como las anteriores, sino eminentemente dinámica: "la ideología es a la praxis social lo que el motivo al proyecto individual" (43). El grupo, además de tener una vida propia, tiene una actividad hacia afuera en relación a otros grupos o sociedades. Pues bien, de la ideología profesada por el grupo recibe éste la seguridad de que tiene razón en ser como es y de hacer lo que hace. Escenificación, integración y motivación son tres necesidades que experimenta todo grupo y que se satisfacen mediante la ideología. La ideología es, pues, tan necesaria como el aire que respiramos. Pero el aire puede, aun sin advertirlo, estar viciado. La ideología puede adolecer de defectos y, por lo mismo, cumplir funciones negativas. Enumeremos algunas.

3.3.7 **Complejo de superioridad.** Es un defecto narcisista que afecta a muchos grupos que tienen una fuerte imagen de sí mismos. Aún recordamos la primera estrofa del himno nazi: "Alemania por encima de todo". El sentirse **los mejores,** menospreciando a los demás, es una tentación sutil pero real. **Complejo de ortodoxia.** La necesidad de integración degenera con frecuencia en un espíritu estrecho de intolerancia para con aquellos miembros que no comulgan enteramente con la ideología y la praxis grupal. Se los condena a las tinieblas exteriores a nombre de la ortodoxia. "Tal vez, escribe Ricoeur, no sea posible ninguna sociedad radicalmente pluralista, radicalmente permisiva" (44). **Complejo de mesianismo.** Muchos grupos fuertemente ideologizados se sienten con una

(42) **Ib.**, 101.

(43) **Ib.**, 192.

(44) **Ib.**, 192.

misión especial que cumplir y "de ella reciben la creencia del carácter justo y necesario de la acción instituida" (45).

3.3.8 Cuando adolece de los defectos anotados, el discurso ideológico obra en forma de distorsión de la realidad, de disimulación, de encubrimiento. Una cosa es la realidad y otra el reflejo ideológico que pretende justificarla. Se toma la justificación por la realidad. En tal caso la palabra ideológica no tolera la crítica, se impone a bombo de retórica: "nada está más cerca de la fórmula retórica —arte de lo probable y de la persuasión— que la ideología" (46). Ahora bien, todo esto sucede principalmente cuando un grupo, en vez de ser servido por la autoridad es dominado por ella, o cuando entra a dominar a otros grupos. "El carácter de distorsión y de simulación de la ideología pasa a un primer plano cuando la función mediadora de la ideología se topa con el fenómeno dominación" (47).

3.3.9 El ontologismo opera en forma ideológica. No nos interesa examinar los resultados de dicha ideología **ad intra**. Ello nos llevaría a repensar la historia europea en sí misma. Pero la historia de Europa tiene una versión hacia América que se llama conquista y colonización, es decir, dominación y opresión. "La historia de Hispanoamérica o de las Indias occidentales es el proceso de la **dependencia** del hombre de la periferia a la **dominación** del centro nordatlántico" (48). Se da, pues, la premisa suficiente, si no necesaria, para que afloren y fructifiquen todos los aspectos ideológicos de tipo negativo.

3.3.10 En 1493, apenas un año después de haber desembarcado Cristóbal Colón en la Hispaniola, Alejandro VI expide la bula **Inter Coeteras** en la que permitía a los españoles evangelizar esas tierras y **sujetarlas** a su dominio. Queda justificada oficialmente la praxis conquistadora. Vendrán después los juristas y teólogos. En 1510, Juan Mair o Mayor, scotista escocés, explicará en su cátedra de París: "Aquel pueblo vive a lo bestia (bestialiter). Ya Tolomeo dijo en el **Cuadripartito** que a uno y a otro lado del Ecuador, y bajo los polos, viven hombres salva-

(45) Ib., 192.
(46) Ib., 192
(47) Ib., 192.
(48) DUSSEL, α, 216.

jes: es precisamente lo que la experiencia ha confirmado (...) De donde el primero en ocupar aquellas tierras puede en derecho gobernar las gentes que las habitan, pues son por naturaleza siervas, como está claro" (49). Pasemos por alto otros ideólogos de la conquista como Palacios Rubios, Matías de Paz, Bernardo de Mesa, Juan Quevedo, etc., para llegar a Ginés de Sepúlveda: "¿Qué cosa pudo suceder a estos bárbaros más conveniente ni más saludable que el quedar sometidos al imperio de aquéllos cuya prudencia, virtud y religión los han de convertir de bárbaros, tales que apenas merecían el nombre de seres humanos, en hombres civilizados en cuanto pueden serlo; de torpes y libidinosos, en probos y honrados, de impíos o siervos de los demonios, en cristianos y adoradores del verdadero Dios?" (50). En las **Leyes de Indias**, recopiladas en 1681, libro 1, Título 1, ley 1, "se enuncia claramente ese "yo domino" con su clara dimensión constitutivo-subjetual-ontológica, y, además, con la divinización que esto supone: "Dios nuestro Señor por su infinita misericordia y bondad se ha servido de darnos sin merecimientos nuestros tan gran parte en el señorío de este mundo..." (51).

3.3.11 En honor a la verdad y a España, no se puede menos de reconocer que ningún otro imperio ha tenido críticos de voz profética tan poderosa como el Padre Las Casas (52), ni teólogos y filósofos que hayan ejercido una crítica des-ideologizadora tan aguda y perti-

(49) ZABALA, 46. Teófilo URDANOZ, por su parte reconoce que tal argumentación está "En la línea del imperialismo renacentista", en Introducción a VITORIA (ver bibliografía).
(50) ZABALA, 54.
(51) DUSSEL, α, 217.
(52) Al P. Bartolomé de Las Casas no se le puede considerar dentro de la especie de los **políticos**, ni tampoco como un simple cronista o **historiador**. Estos desenfoques aparecen claros en dos meritorias obras: MENENDEZ PIDAL, Ramón. **El Padre Bartolomé de Las Casas: su doble personalidad**. Madrid, Ed, Espasa-Calpe, 1963; y FRIEDE, Juan. **Bartolomé de Las Casas: precursor del anticolonialismo**. México, Ed. Siglo XXI, 1974. La primera lo ve como un paranoico que distorsiona la historia llevado de su odio a España; la segunda lo considera demasiado bajo la especie política. Es, a mi modo de ver, más profunda la tesis de E. DUSSEL para quien ante todo es un profeta y en cierta manera un teólogo de la liberación. Su estilo no es el de un historiador objetivo, ni el de un ideólogo sino el de un cristiano profético. La siguiente es una muestra de denuncia profética contra la opresión: "En estas ovejas mansas, y de las calidades susodichas por su Hacedor y Criador así ditadas, entraron los españoles desde que así las conocieron como lobos e tigres y leones crudelísimos de muchos días hambrientos. Y otra cosa no han hecho de cuarenta años a esta parte, hasta hoy, y hoy en este día lo hacen, sino despedazallas, matallas, angustiallas, afligillas, atormentallas y destruillas por extrañas e nuevas e varias e nunca vistas ni leídas ni oídas maneras de crueldad": LAS CASAS, I, 19. Ver: DUSSEL, j. Los profetas no se acabaron con el A.T.

nente como Vitoria, y la gran escuela de Salamanca (53). No obstante, y pese a tales voces, la conquista siguió adelante. Nuestra historia fue políticamente dependiente, y lo es aún económica y culturalmente, porque en el fondo fuimos y seguimos siendo **ontológicamente** dependientes. De aquí la necesidad de una ruptura ontológica que nos permita hacer nuestra vida y nuestra historia. No se trata de negar un pasado que, aunque dependiente, es nuestro, sino de ser "ya" nosotros mismos. "Con el 'centro', América Latina guarda cierta semejanza, pero su distinción deriva de ser como el 'hijo' de los pueblos hispánicos y de Amerindia, un hijo mestizo, **nuevo**, único, **exterior** a cualquier otra cultura y con la exigencia de deber descubrirse hoy en su exterioridad real" (54).

4. Vuelta a la realidad

3.4.1 Visto el Nuevo Mundo ontológicamente, desde la Idea, nos va decir Federico Hegel, tres siglos después que Juan Mayor, que "las zonas frías y las tórridas no suelen ser terreno adecuado para los pueblos históricos" y que "el auténtico escenario para la historia universal es, por tanto, la zona templada". La razón aducida por Hegel es que "el frío y el calor son demasiado influyentes para permitir al espíritu construir un mundo aparte" (55). Desde su visión ontologista piensa Hegel que la geografía aquí es inmadura; que las fieras son más pequeñas, débiles e impotentes que en el Viejo Mundo; que los animales son menos nutritivos; que los indígenas andan sin espíritu y casi sin capacidad de educación; que viven como niños, que se limitan a existir lejos de todo lo que signifique pensamiento y fines elvados; que a América van todas las barreduras de Europa, llevando, eso sí, el tesoro del sentimiento europeo y de la cultura europea; que todo lo bueno que se ha hecho en América es reflejo de Europa.

(53) VITORIA denuncia desde su cátedra de prima de la Universidad de Salamanca como falsos, y, por tanto, ideológicos en el peor de los sentidos, muchos de los títulos con los que teólogos y juristas pretendían justificar la conquista. Como lo ha hecho ver Teófilo URDANOZ en la **Introducción** a las Obras de Vitoria (ver bibliografía) y sobre todo en: **Pensamiento internacionalista de Bartolomé de Las Casas y Francisco de Vitoria**, en "Verbo" (Madrid) 1943-44 (1976) pp. 313-336. El pensamiento de Vitoria es mucho más moderno que el de Las Casas que en ciertos aspectos se conserva aún fiel a la tradición medievalista del estado teocrático. Esto no resta méritos a Las Casas como profeta que denuncia una situación de opresión antes que detenerse a estudiar a fondo títulos legítimos o ilegítimos. Esta es labor paciente de profesor

(54) DUSSEL, a, 221.

(55) HEGEL,b, 173.

3.4.2 Pero con Hegel, a la vez que alcanza su más alta cota el ontologismo idealista, hace crisis la ontología; es decir, la filosofía del Ser Unívoco que desciende del Olimpo abstracto y puro de la Idea a la caverna de las cosas naturales y humanas para salvarnos, englobándonos en el círculo de la totalidad dialéctica cerrada sobre sí misma. La filosofía posthegeliana se constituye en oposición crítica al ontologismo, al imperio de la Idea-Absoluta, y en lucha por los fueros de la realidad secularmente negada desde la idea. Se trata de un movimiento de vuelta a lo real en sí, a las cosas. Las cosas son lo singular concreto, la materia, los hechos positivos, el hombre de carne y hueso que nace, vive y muere, la sociedad, el mundo de la producción, el mundo de la cultura, etc.

3.4.3 Lo que está pues en marcha es un filosofar que ha renunciado a considerar la realidad **sub specie entis** (bajo la idea de ser). Sin embargo, no todas las filosofías posthegelianas son suficientemente antiontológicas como lo ha advertido claramente el último Dussel (56). Donde se está dando el verdadero giro copernicano que saca definitivamente al pensamiento de la impostación sofística del ser para instalarlo en la realidad es en el ámbito hispano: España y América Latina. El problema de la España políticamente decadente y económicamente anquilosada y pobre, tal como la vieron los "noventayochistas", es el mismo de América Latina: se nos niega el pan y la sal, es decir, que aspiramos a **ser-alguien.** Ellos (la Europa del norte) **son,** nosotros (los latinos) **no somos, no re-presentamos** nada en el mundo. Hoy, en las goteras del año dos mil, Estados Unidos **es,** Rusia **es,** los países ricos **son;** los países pobres del mundo no **son,** no **re-presentamos** nada, no se nos oye ni tiene en cuenta, porque el "ser" es sordo a la "realidad".

3.4.4 De aquí el grito de vuelta a la realidad: la realidad no es el ser, es anterior al ser. El ser se funda en la realidad. La reali-

(56) Creemos que el propio Dussel está sacudiéndose los últimos restos de ontologismo. Esperamos el IV tomo de su **Etica**, ya anunciado

dad es lo primario, el ser es una interpretación de la realidad. "La insatisfacción que la filosofía española de nuestro tiempo ha sentido frente a la noción del **ser** y que la ha llevado a plantear —por lo menos a empezar a plantear— el problema filosófico de la **realidad** como tal o del **haber,** y por lo tanto a buscar una metafísica que esté más allá de la ontología y pueda dar razón de ella", es para J. Marías un hecho decisivo (57). Si ser y realidad no se identifican sin más, ¿será lícito identificar ontología y metafísica?, se pregunta J. Marías. La respuesta es categórica: "Si la misión de la metafísica es hacer que sepamos a qué atenernos sobre la realidad, no puede admitirse su identificación **a priori** y obvia con la ontología; la expresión **metaphysica sive ontología** es inadmisible, porque hipoteca ya el contenido de la metafísica y, por ende, la priva de radicalidad" (58). Es también nuestra tesis.

3.4.5 Dejando la discusión que entabla J. Marías con un autor latinoamericano, cuyo nombre no cita, de si antes de Zubiri fue Ortega quien instauró el tema de la realidad como el más radical de la filosofía (59), es innegable, a la luz de los últimos trabajos, que es Zubiri quien ha ido más lejos por el camino de la realidad, **in ordine realitatis.** Por ello hacemos nuestro, **a fortiori,** lo que un escritor uruguayo advertía acerca del Zubiri de los primeros escritos (60):

"El problema de la filosofía contemporánea es completamente clásico: rehacer la pregunta que interroga por el sentido del ser... Toda la filosofía contemporánea se lanzó precipitadamente por este "Camino del ser" y no hay más que abrir las grandes obras filosóficas de nuestro tiempo (Sartre, Jaspers...) para encontrarse con una detallada y extensa discusión acerca del sentido del ser... Frente a este criterio compar-

(57) MARIAS, a, 521. Igualmente GOMEZ C. J., a, 110 reconoce que "La Filosofía española de los últimos decenios, especialmente Ortega y Zubiri, también últimamente Ferrater, ha puesto especial empeño en esta índole de realidad a poner en la base de todo esfuerzo filosófico".

(58) MARIAS, b, 395.

(59) Efectivamente muchos de los textos que aduce J. Marías hacen suponer que Ortega ya había intuido la distinción en toda su profundidad, pero sólo Zubiri la ha tematizado en su libro **Sobre la esencia.** Como dice J. Marías "veo... la espléndida coherencia de la filosofía española... en lo que va de siglo, la coincidencia en los problemas y en la verdad". MARIAS, a, 528.

(60) **Zubiri, como todo gran pensador en creación, ha evolucionado. En Naturaleza, Historia, Historia. Dios** está el primer Zubiri con sus grandes intuiciones en estado naciente.

tido unánimemente por los mejores pensadores de nuestro siglo, Zubiri sospechó ya hace muchos años que se estaba desconociendo y pasando por alto una instancia previa y aún más radical que la del sentido del ser. Esta nueva posición suya aparece en forma escrita por primera vez en su famoso estudio sobre el problema de Dios (61), y como el pasaje es de suma gravedad lo citaremos íntegramente: 'El entendimiento conoce si algo es o no es; si es de una manera o de otra; por qué es como es y no de otra manera. El entendimiento se mueve siempre en el "es". Esto ha podido hacer pensar que el "es" es la forma primaria como el hombre entra en contacto con las cosas. Pero esto es excesivo. Al conocer, el hombre entiende lo que hay y lo entiende como siendo. Pero el ser supone siempre el haber'. Este texto de Zubiri, (continúa el autor uruguayo) que se hará clásico en la historia de la filosofía contemporánea introduce una esencial modificación en el orden de la fundamentación. Ahora sabemos que el ser no es la instancia última a que cabe llegar, porque el ser está fundado y se funda en el haber, en lo que hay, en la realidad. La comprensión no puede ser ya definitoria del hombre, puesto que antes que comprender debemos encontrarnos con cosas reales, con cosas que "hay"... Zubiri es el primer filósofo que ha logrado ir más allá del ser y de su comprensión, más allá del plano del sentido y de las significaciones, y, por tanto, el primer filósofo que ha superado la fenomenología. Esta proeza intelectual constituye el significado histórico de la filosofía de Zubiri y el fabuloso avance que ha realizado sobre el resto de la filosofía europea actual" (62).

3.4.6 Se nos puede negar el "ser", se nos puede decir que **no somos** nadie en el mundo, pero nadie nos puede quitar lo que "hay" en nuestro mundo si nosotros sabemos defender estos haberes propios. Podemos seguir siendo, a los ojos de la ontología instalada, mundialmente irrelevantes. Pero metafísicamente, es decir realmente, nuestra realidad es rica. Se trata de quitarnos el complejo del ser a cualquier costa. Solamente desde nuestra realidad asumida podremos, en acto segundo, ser o representar algo. Lo ha entendido la joven novela latinoamericana. Lo está comprendiendo la filosofía.

(61) Se refiere a: **En torno al problema de Dios,** ZUBIRI, a, 361-397.

(62) Cit. por MARIAS, a, 521: el texto es de Alberto DEL CAMPO, a, ver bibliografía.

3.4.7 En efecto, "esta experiencia de ir 'más-allá' la denominaremos **metá;** y como va más allá del horizonte de la **fysis** la llamaremos **meta-física;** pero **meta-física** ahora no tiene nada que ver con la metafísica de la modernidad, que sería para Heidegger, la metafísica del sujeto. Esta metafísica, igual que la ontología de Hegel y Husserl, es un invento moderno; la ontología, que aparece con tal nombre en la época de Wolff y Leibniz es un **lógos** que comprende al **ón** (ente). **Meta-física,** en cambio, significa ontología de la negatividad, ontología negativa de 'lo mismo'" (63). "Confundiendo las nociones de realidad y de ser, el 'pensar' de la dominación obtuvo un reaseguro ontológico de la permanencia de lo existente. Pero la necesaria labor de distintición (a la que es tan poco afecto el raciocinio simplificador de los ideólogos del 'statu quo') nos obliga a discernir, con Zubiri, al 'ser' como 'un momento de lo real'" (64). "Por eso mismo la Metafísica es ético-políticamente potencialidad subversiva respecto a la ontología y a la legalidad del mundo" (65). "Hasta hoy, fundamentación filosófica a través del ser, ha significado fundamentación a través del Centro. 'El Ser' ha sido, en verdad, el Centro. Y 'el pensar' ha sido el Pensar Central. En el Centro se han unido. Fuera del Centro: lo ente, lo contingente, lo subdesarrollado, que sólo a través del Centro pudo ser reconocido (. . .), la filosofía del haber es revolucionariamente liberadora porque su fundamentación no pasa por el Centro. El haber es irreductible, no central. A partir del haber, ni la dignidad del ser ni la verdad del pensar tienenque pasar por el Centro. El haber no pone condiciones. El haber no exige que los entes vengan a él o que lo reciban. El haber no se diferencia de los entes, no tiene 'centros', ni un punto supremamente habiente. Su justicia es la de la simplicidad: allí donde hay, es eso que hay. Eso que hay en su propia dignidad. En su propia verdad" (66). "Opusimos el **estar** (en la realidad se está) al **ser.** En cierta manera es como si justificáramos eso que occidente nunca quiso justificar y es el residuo, la masa, el indio, el proletario" (67).

(63) D' SSEL, a, 269.
(64) ARDILES, a, 14.
(65) FORNARI, 155.
(66) RIGA, 216.
(67) KUSCH, b, 142.

EJERCICIOS HERMENEUTICOS

Nota: repasar las indicaciones dadas en anteriores jornadas.

A) **Identificar las principales categorías:**

1) Ontologismo
2) Ideismo
3) Absoluto idealista
4) Identidad ontológica
5) Creacionismo
6) Dominación
7) Ideología
8) Trilogía ideológica
9) Función negativa ideológica
10) Realidad
11) Ente

B) **Definirlas:**

1) Ideología de la modernidad. Sistema en el que prevale la idea en forma socialista
2) doctrina en la que prima la idea sobre la realidad
3) El absoluto es la idea. La idea es la verdad
4) Hay recprocidad sustancial e ideal. El absoluto es sustancial y es ideal a la vez
5) Consiste en pensar que así como Dios creó el mundo según sus ideas, los hombres reproducimos en el objeto divino
6) Dependencia del hombre latino al dominador Europeo
7) Sistema de representaciones (imágenes, mitos, ideas, conceptos) de todas clases
8) Encarnificación; imagen-identidad integración, origen, acto real
9) Complejo de superioridad. Los europeos se creen los/ Complejo de autodoxia
10) La realidad no es el ser, es contener al ser. El ser es una interpretación de la realidad. Podemos no ser nada en el mundo pero no se nos puede quitar lo que "hay" y nosotros lo llamamos defender esos haberes propios.
11) todo aquello sobre lo cual pueda formarse una proposición afirmativa aunque no le corresponda nada en realidad.

C) **Relacionarlas:**

D) **Ideogramar las relaciones:**

E) **Sintetizar todo el contenido de la jornada:**

SINTESIS: **TERCERA JORNADA**

F) **Juicio personal sobre la teoría:**

G) **Confrontación con la realidad:**

LECTURAS RECOMENDADAS

FERRATER, el término **"Ontología".**

MARIAS, **La idea de Metafísica.**

RICOEUR, **Ciencia e ideología.**

DUSSEL, **Metafísica del sujeto y liberación.** En **América Latina...** pp. 85-89.

KUSCH, **América profunda** sobre todo: **Ser alguien,** pp. 124-145.

CASALLA, **Husserl, Europa y la justificación del imperialismo.**

DEL CAMPO, **La actitud filosófica de Zubiri y su importancia para el pensamiento americano.**

(Ver Bibliografía).

CUARTA JORNADA

METAFISICA DE LA REALIDAD

Lenguaje cotidiano
En qué consiste la realidad
Caracteres reales de las cosas
Caracteres humanos de lo real
Dialéctica de la realidad y del sentido
De la realidad al ser
De la analogía de los entes
Sustancia y sustantividad
Estatuto metafísico versus ontología

"Confundiendo las nociones de realidad y de ser, el 'pensar' de la dominación obtuvo un reaseguro ontológico de la permanencia de lo existente".

O. ARDILES

1. Lenguaje cotidiano

4.1.1 Sólo como punto de partida, pero lo que ganemos en este primer momento nos dará gran ayuda en la nueva jornada que comenzamos. El hombre común no es filósofo profesional, pero en él se da la actitud metafísica como acontecimiento. El lenguaje cotidiano no es un discurso metafísico, pero tampoco ocurre por fuera del acontecimiento que hemos llamado "metafísica". Ni el uno ni el otro pueden dirimir cuestiones metafísicas, pero pueden ayudarnos a clarificarlas, al convertir en tema lo que atemáticamente el hombre vive y expresa con palabras. Dejémonos guiar por el lenguaje de la calle.

4.1.2 **Realidad, real, realmente** son tres términos o, si se prefiere, un solo término que en forma sustantiva, adjetiva o adverbial repetimos continuamente. A veces en forma abusiva o redundante subrayamos nuestro discurso con incisos tales como: "en realidad...", "en realidad de verdad...", "realmente...". Además, son frecuentes frases como éstas: "estar en la realidad", "contar con la realidad", "hacerse cargo de la realidad", "alejarse de la realidad", "atenerse a la realidad", "interpretar la realidad", "transformar la realidad", "volver a la realidad", "vivir de realidades", etc. A juzgar por el número de veces que tales términos hacen manifestación en el lenguaje y por el énfasis o acento que en ellos ponemos, se diría que estamos ante un fenómeno semántico de primera importancia. La realidad es algo así como el elemento en el cual se mueve el hombre, como pez en el agua. Pero hay más: el hombre puede **hacer** realidad, puede realizar y realizarse, es un realizador de mil y una cosas. Se trata, pues, de una familia de términos con enorme carga semántica y de gran prestigio.

4.1.3 Ahora bien, parece evidente que lo que llamamos realidad no existe como algo distinto y aparte de las cosas. La realidad es **de** las cosas: realidad de la materia, del éter, de la luz, de la vida, etc. La realidad tiene, pues, un carácter genitivo o de pertenencia a las cosas. Son las cosas las que poseen un carácter real. Si, dando un paso más, preguntamos a un hombre cualquiera qué es la realidad en una cosa, casi invariablemente se nos dirá que realidad es lo que la cosa es **"de suyo".** Exactamente, Zubiri ha encontrado en esta feliz expresión popular la mejor explicación (no definición) de eso que llamamos realidad de algo: **"aquello** que la cosa es **'de suyo'** " (1).

4.1.4 Además de la significación particular o talitativa aludida (lo que **tal** cosa tiene **"de suyo"**) la palabra **realidad** puede tener y tiene frecuentemente en el uso popular una significación transcendental. En tal caso significamos la totalidad de las cosas, todo cuanto hay, sea lo que sea. Realidad, en función transcendental, no denota particularmente "lo real" de algo determinado, sino, transcendiendo todos los particularismos, se refiere a todas las cosas por razón de lo que tienen 'de suyo', o al **momento** 'de suyo' de **cualquier** cosa, sea lo que sea. En este sentido, realidad es el elemento o piélago en cuyo horizonte se mueve la inteligencia.

4.1.5 Finalmente, es cierto que incisos tales como "realmente", "en realidad", los podemos sustituir por: "efectivamente", "en efecto"; y que también "una política real o realista" puede significar "una política efectiva". De aquí el tercer significado de realidad como **efectividad** que destaca el **Diccionario** de la Real Academia. Pero es evidente que este carácter érgico, no es el más radical: una cosa es efectiva, es decir, causa efectos, porque es algo 'de suyo'; aunque en el orden del conocimiento, por los efectos o efecticidad reconocemos con frecuencia una cosa como siendo 'de suyo'. De ahí que real signifique también lo que, por sus efectos, se muestra como indubitable.

(1) ZUBIRI, α, 393-395. Ver: BACIERO, α, 313-350.

2. En qué consiste la realidad

4.2.1 El "excursus" lingüístico nos sirvió para centrar el problema: no nos referimos a la realidad como **efectividad**, aunque lo real sea efectivo e indubitable 'de suyo'; tampoco, de momento, a la realidad como **totalidad** de lo real. Centremos la investigación en averiguar qué es lo real en una cosa determinada, por ejemplo, la realidad de un átomo, de un organismo, del hombre, etc. Así la cuestión, podríamos establecer que la realidad de una cosa está constituida por las notas que ésta posee. **Notas** tiene aquí un significado amplísimo: "Todo aquello que pertenece a la cosa o forma parte de ella 'en propiedad', como algo 'suyo' " (2). Las cosas están dotadas de ciertas notas, propiedades o haberes que constituyen **su** riqueza. Ese **haber** propio o **suyo,** esas pertenencias o bienes, constituyen lo real de algo. No es de extrañar que en latín una misma palabra **"res"** (de donde viene realidad) signifique a la vez: cosa, bienes, riqueza, hacienda, propiedad y que en sánscrito "rai" (de la misma raiz que **"res"**) tenga significación de fortuna o valor. Las cosas tienen fortuna, son buenas y valen.

4.2.2 La realidad o el 'de suyo' de una cosa no se puede confundir con la naturaleza de la misma. Naturaleza, en efecto, son los principios internos operativos. Hay, por vía de precisión, en el hombre muchas notas que le vienen por naturaleza, pero otras propiedades no son naturalmente emergentes, sino que se tienen por vía de apropiación de unas determinadas posibilidades. Luego algo puede ser 'de suyo' de muchas maneras: el color de la piel lo es por naturaleza, la ciencia o virtud por apropiación. Pero, independientemente del origen natural o moral de los haberes de una cosa, "realidad es siempre y sólo el 'de suyo' de la misma" (4).

4.2.3 Tampoco podemos identificar, sin más, realidad con existencia. Se suele pensar que real es lo que existe y que irreal es lo que no existe. Las cosas que existen son efectivamente reales, pero no formalmente por existentes, sino por tener existencia 'de suyo', por existir

(2) ZUBIRI, α, 104. Ver: CAMPO, α, 23-29.
(4) ZUBIRI, α, 396.

realmente. Tampoco lo irreal es simplemente lo inexistente, sino "lo inexistente concebido o fingido 'como si fuera' existente" (5). Lo irreal tiene a su manera existencia, pero no de por sí sino en forma concebida "de por mí". Lo irreal se funda en lo real. Veremos más adelante la importancia de lo irreal en la vida humana.

4.2.4 Finalmente, se podría pensar que la realidad de una cosa se identifica sin más con su esencia. Es claro que las cosas reales tienen esencia. Esencia es "lo que" una cosa real es. Pero el "qué" esencial se refiere formalmente sólo a un mínimo de notas: a aquellas que **no pueden faltarle** a una cosa sin que deje de ser lo que es. Ahora bien, al lado de las notas esenciales, una cosa puede tener otras muchas que, aunque inesenciales, forman parte importante de su fortuna o haberes. La realidad o 'de suyo' de una cosa no coincide sin más con su esencia, aunque la esencia sea la parte principalísima del 'de suyo'.

4.2.5 "La realidad de cada cosa llega allí a donde llega lo que ella es 'de suyo', y termina allí donde termina este 'de suyo' " (6). En esta forma, el carácter o modo 'de suyo' que poseen los diversos momentos de una cosa es lo que la acota y distingue con respecto a las demás y lo que formalmente la constituye en "cosa". Lo que vulgarmente llamamos **una** cosa real no es sino la unidad de un "de suyo". Las notas de una cosa real, por ser pertenencias de la misma, constituyen una unidad en sí y de por sí que le otorgan un carácter de unidad autónoma o de cosa. Es cierto que los animales, en virtud del poder formalizador del cerebro, perciben las cosas con cierta autonomía unas de otras, objetivamente, pero nunca en su carácter 'de suyo' para poder decir que eso que perciben es una cosa **real.**

4.2.6 La elección de la realidad, como punto de partida de una metafísica desde América, no obedece a moda o capricho. El **ego** ontológico nos incorporó al Imperio por obra de su dialéctica totalizadora. Nuestra realidad como exterioridad, como un más-allá del sistema fue negada. Esta negación secular nos ha hecho creer en nuestro papel dependiente y epigónico, y nos ha hecho olvidar ese **prius** inalienable,

(5) ZUBIRI, a, 396. Una cosa no es real porque existe, sino que existe porque es real.
(6) ZUBIRI, a, 401.

pero enajenado, que es nuestra propia realidad. Aquí no ha ocurrido ese heideggeriano olvido del ser, eclipsado por el brillo oropelesco de los entes, sino algo más radical y grave: el olvido de nuestra **realitas** por obra del colonizaje. "La realidad del hombre **dentro** de sistemas opresores es la destitución de la realidad del hombre (y de las cosas) como **exterioridad** (que es el sentido meta-físico de 'realidad')" (7).

4.2.7 Tenemos que saber de una vez por todas (no me cansaré de repetirlo) que lo primario no es el ser, en el sentido del papel que podamos representar en el concierto o desconcierto del mundo, aunque este papel sea de letra propia y no escrita al dictado. Antes que actores del gran teatro del mundo, somos propietarios y autores (augeve) de haberes, pertenencias, riquezas, bienes y valores. Solamente sintiéndonos afortunados (lo contrario de alienados) podremos aspirar a ser auténticamente alguien. La realidad, como haber, se relaciona con lo nuestro originario, con el subsuelo limpio de maleza ontológica opresora, liberado de los discursos **"a priori"** del ontologismo imperial. "Es nuestro convencimiento que esta nueva perspectiva, si bien no se restringe a nuestro medio y a nuestro tiempo, ha sido facilitada por nuestra circunstancia tercermundista y americana" (8). La metafísica del **haber** es el modo liberador de señalar nuestra realidad. **Señalar:** "El mundo era tan reciente, que muchas cosas carecían de nombre, y para mencionarlas había que señalarlas con el dedo", escribe G. García Márquez de su Macondo-Literario. Creo que la metafísica de la realidad es también vuelta y reconciliación con nuestro Macondo-Real: América profunda y sufriente, en trance de liberación. En muchas páginas de nuestros actuales pensadores latinoamericanos encontramos un lenguaje, a veces difícil, pero cuyas palabras tienen la novedad del mundo adveniente que proféticamente anuncian, desde la denuncia y la ruptura con el viejo mundo opresor: "La filosofía es oído a la voz histórica del probre, del pueblo; compromiso con esa palabra; desbloqueo o aniquilación de la totalidad antigua como única y eterna; riesgo en comenzar a decir lo nuevo y, así anticipación de la época clásica, que es cuando las cosas

(7) DUSSEL, g, 201; Dussel en sus mejores momentos comulga con Zubiri.
(8) RIGA, 210. Ver: CAMPO, b, 29-36.

hayan ya sucedido y sea el tiempo de cosechar los resultados, nunca finales, siempre relativos, de la historia de la liberación humana" (9).

3. Caracteres reales de las cosas

4.3.1 Por su realidad o 'de suyo' las cosas son unas, verdaderas y buenas. Más que propiedades, la unidad, verdad y bondad son momentos intrínsecos que afectan a todas las propiedades o haberes de una cosa. Aquí habría que recordar la tesis escolástica según la cual el ser y sus propiedades sólo se distinguen con la mínima de las distinciones que es la distinción de razón razocinada menor (10), puesto que representan aspectos conceptuables distintamente, pero que en la cosa se complican. El único "pero" que cabría hacer es que aquí no tratamos del ser sino de la realidad. Por lo demás la tesis es válida. Y es válida también la tesis clásica de la convertibilidad entre el ser y las llamadas propiedades transcendentales llevadas al terreno más radical de la realidad: 'de suyo' las cosas tienen los tres caracteres en la medida en que son reales hasta tal punto que el grado de unidad, de verdad o de bondad de una cosa mide su grado de realidad y viceversa.

4.3.2 Por su 'de suyo una cosa es **una** intrínsecamente y se distingue extrínsecamente de las demás. La unidad es a la vez indivisión y división. La indivisión se refiere a la unidad que domina a las notas de una cosa; la división dice relación a la autonomía de que goza una cosa con respecto a las demás. Por el grado de su unidad una cosa real puede ser singular, individual o personal. Las unidades singulares **(singuli)** se diferencian numeralmente, pero todas ellas tienen las mismas determinaciones intrínsecas. Dos átomos de plata, por ejemplo, sólo se diferencian por ser dos, pero por su constitución uno es réplica exacta del otro. No son idénticos, pero son iguales. Por el contrario, las unidades individuales además de numeralmente se distinguen por tener caracteres internos diferentes. No hay dos organismos, aun perteneciendo a la misma especie, que tengan las mismas determinaciones internas o que sean iguales. La materia macroscópica veces, y siempre los seres vivos,

(9) DUSSEL, a, 193.
(10) GREDT, II, 16 ss.

son realidades individualizadas **(individuii).** Entre los individuos, el hombre, por su máximo grado de unidad, se constituye en persona. La unidad personal consiste en que el 'de suyo' es formalmente 'suyo'. El hombre es "su" realidad y por ello, su realidad consiste en "suidad", como dice Zubiri. Intramundanamente el hombre es la máxima realidad con el máximo de unidad; pero podría pensarse en unidades personales simples, como el caso de Dios (11). El hombre, a su vez, puede hacer cosas (cosas-artificiales) que, dotadas de sentido, tienen en su virtud cierta unidad que imita a las cosas naturales en su singularidad o individualidad.

4.3.3 Lo que llamamos una cosa es una de por sí **(per se),** pero existen otras formas de unidad por unificación **(per accidens).** Más que de unidad, en estos casos debiéramos hablar de uniones. Entre estas últimas las hay que son simples agregados, órdenes, clases y especies. Los simples agregados son agrupaciones o conjuntos de cosas sin nada más que las una que la contigüidad espacial. Un montón es un caso típico de agregado. Cuando la reunión de cosas está presidida por una ordenación estática o dinámica tenemos un orden de cosas. Una biblioteca es un orden. Una clase es más que un orden. Un orden puede hacerse con diversidad de cosas (el caballo, el carro, la carga, el auriga), mientras que una clase es una multitud de cosas singularizadas y hasta individualizadas con tal que tengan ciertos caracteres comunes. Todos los diamantes forman una clase natural; todos los automóviles una clase artificial de cosas. La unidad específica va más allá de la de clase. Podríamos decir que una especie es una clase de cosas en las que unas provienen de otras por generación. Conviene dejar indicado al menos que una especie, por ejemplo la canina o la humana, no es algo distinto y a parte de los individuos. Como ha hecho ver Zubiri, esta sustantivación de las especies se debe al error que consiste en volcar nuestras estructuras mentales a las cosas (12). Siendo ello así, es insostenible

(11) La metafísica en un primer momento ha de ser intramundana, es decir, ha de explicar el mundo de las cosas-reales y de las cosas-sentido radicalmente pero intramundanamente; en un segundo momento, será necesario finalizar el tema metafísico con la consideración del problema de Dios. Nos oponemos al fácil recurso a Dios para explicarnos todo, defecto bien visible en las ontologías. Ver: MARQUINEZ, c, 108 ss: **Cuatro reparos a la "ontología".**
(12) ZUBIRI, a, 164-174. c, 16 ss. Ver: BACIERO, b, 159-219

la tesis de la formación de los individuos por contracción; es, por el contrario, la especie la que se forma en un proceso de expansión de los individuos. La llamada unidad filética o de especie es la unión de todos aquellos individuos que tienen una misma esencia quidditativa o esquema genético transmisible.

4.3.4 Ahora bien, si proyectamos el tema de la unidad sobre el Universo o Cosmos, habría que afirmar que éste no es el resultado de una muy compleja adición de unidades o cosas, sino un sistema de realidades. Para la ciencia actual el Universo efectivamente es un sistema en expansión y en evolución. Desde el punto de vista de la unidad el movimiento expansivo-evolutivo es un proceso de construcción de unidades cada vez más centradas y más fuertemente conexas entre sí. Un Universo, como lo ha visto Teilhard de Chardin, en centración creciente hasta dar de sí la conciencia o el 'de suyo' plenamente suyo (13). Diríamos que el Universo, y las cosas dentro de él, aman la unidad, la buscan, la defienden como a su propio 'de suyo' o realidad, como a su propio ser.

4.3.5 Además de unidad real hay en las cosas verdad real. La verdad es un transcendental relativo: "Sólo porque la cosa real inteligente y volente (el hombre) está en el mundo de las demás cosas reales, sólo por esto es posible que haya intelección y volición y, por tanto, **verum** y **bonum** transcedentales" (14). Pero, aunque la verdad se da **ante** la inteligencia, son las cosas las que **dan** verdad o, utilizando un neologismo zubiriano, son las cosas las que **verdadean** ante la inteligencia. La verdad real no es sino el conjunto de propiedades o haberes de una cosa, su sólido y rico estar siendo, actualizado en impresiones de realidad ante la inteligencia sentiente. La verdad real hay que situarla en este encuentro fecundo de las cosas reales con la inteligencia a nivel impresivo. Las impresiones de realidad son sensibles por ser **impresiones,** pero tienen carácter inteligible porque son impresiones **de realidad.** Esto quedó explicado en la segunda jornada al tratar de la habitud inteligente.

(13) ZUBIRI, I, v. 18, col. 419 ss. También TEILHARD.
(14) ZUBIRI, a, 418 ss.

4.3.6 La verdad como carácter de la cosa, antes que pertenecer a la inteligencia, es un **prius** que se muestra en el acto de actualización. La actualización consiste en una especie de remisión de la cosa a lo que ella misma es 'de suyo' con anterioridad e independientemente de la intelección. Es la cosa misma la que se me presenta como siendo (no algo 'de mío', sino) 'de suyo'. Actualización es autopresentación y en ella consiste la verdad real. En primera instancia las cosas nos colonizan, se nos **im-ponen** en realidad de verdad; no somos nosotros quienes **ponemos** las cosas. La anterior tesis de todos los idealismos, en esta nueva versión de la verdad real, queda sin piso. Imponerse quiere decir que se nos meten dentro por la puerta de las impresiones en un gesto de autopresentación: "Aquí estamos, nos dicen las cosas, abiertamente, desembozadamente, en nuestra condición de realidad propia". Sucede entonces que yo quedo vertido a lo que la cosa es realmente, para moverme en adelante en el elemento-realidad. Ha quedado atrás el oscuro ámbito estimúlico en el que otros congéneres nuestros en animalidad viven, vegetan y sienten sin enteder lo que las cosas que les afectan son 'de suyo' o realmente.

4.3.7 El hombre reacciona, en un segundo momento, frente a la realidad actualizada de las cosas **haciéndose cargo** de su situación como una situación real, en vista a responder adecuadamente a los reclamos que de ella recibe. Esto le puede exigir al hombre, como históricamente ha sucedido, tener que conceptualizar las cosas o aprehenderlas en conceptos. Más aún, formado el concepto de una cosa, puedo decir que es esto o lo otro; entonces uso la facultad de juzgar acerca de lo que las cosas son o no son en forma inmediata o mediante complejos raciocinios. La inteligencia tiene, pues, distintos niveles: el sentiente, el concipiente, el iudicante y el raciocinante. La inteligencia históricamente ha ido haciéndose razón, pero el uso de razón sigue alimentándose del uso de inteligencia sentiente. Antes de ser lógica u ontológicamente verdaderas, las cosas son realmente verdaderas. Su profundo y rico 'de suyo' se transparenta dejando ver sus propiedades en impresiones de realidad. Para el animal, cuyo conocer se reduce a meras impresiones sensibles, las cosas se le presentan como objetos independientes, pero el 'de suyo' de éstos permanece embozado u opaco. No sin razón se ha dicho que el intelecto es la facultad de inte-ligir, es decir de leer **(legere)**

a nuestro alrededor **(inter)** y por dentro **(intus)** la realidad de las cosas: en efecto, son inte-ligibles. Pero lo son no sólo ni primariamente porque yo tenga poder o capacidad de leerlas, sino, ante todo, porque ellas tienen la propiedad de tener un de suyo' transparente y por tanto legible (15).

4.3.8 Unas y verdaderas, las cosas son, por añadidura, buenas. El **bonum** es el tercer carácter que transciende todas las cosas. Dijimos que el 'de suyo' de una cosa cualquiera es el conjunto de bienes que ésta posee. Las cosas tienen mayor o menor fortuna, pero nunca están vacías o en inopia de bienes. Absolutamente o en sí mismas las cosas son buenas por las perfecciones que les son propias de acuerdo a su de suyo'. Pero, así como las cosas dan verdad o **verdadean** ante la inteligencia, así también ofrecen sus propias pertenencias o bienes al hombre. Por simetría podríamos llamar a esta oferta de bienes **bondadear.** Las cosas verdadean ante la inteligencia y bondadean ante la voluntad del hombre, precisamente porque es animal de realidades, consciente del secreto de las mismas. Por esta razón el hombre vincula las cosas a su propia vida dotándolas en esta relación de sentido y valor. Sobre este tema volveremos más adelante.

4.3.9 Ahora bien, hemos desmitificado el ser de la ontología para radicar (y lo que se requiere en metafísica es radicalidad) nuestro discurso en la realidad; de análoga manera la desmitificación tendrá que afectar a los caracteres transcendentales que venimos estudiando. No son éstos patrimonio del Ser-Unívoco, sino de las cosas en su humilde realidad. Debemos denunciar la falsa universalidad que desde el ser de la ontología se ha querido imponer a las cosas dictándoles una unidad, verdad y bondad que no nacía de ellas mismas. Hay que pensar radicalmente estas nociones desde abajo, desde el subsuelo de nuestra realidad.

4.3.10 Así, por ejemplo, si la unidad cuando es auténtica brota del 'de suyo', en buena lógica toda unidad impuesta, llámese

(15) La etimología es muy cuestionable, pero en todo caso expresa maravillosamente el carácter de la inteligencia como facultad que penetra en la realidad de las cosas conociéndolas 'de suyo'.

como se quiera, es pseudounidad. Latinoamérica, como continente independiente, ha vivido en el limbo de las pseudounidades impuestas por el Imperio de turno. Como entes dominados, hemos ocupado un puesto periférico en relación a un centro. La unidad en la que hemos vivido nunca ha sido nuestra. No se niega que nuestras naciones políticamente hayan nacido a la historia, pero la independencia política sigue mediatizada por otras dependencias más profundas y difíciles de romper. La soberanía es un largo camino hacia la unidad real, que ha de nacer desde adentro de nuestro 'de suyo'. Lo mismo se diga de la verdad real. Esta no es la pretenciosa verdad abstracta que dicta el sistema o el Imperio. No es el tener-que-ser-así para coincidir y adecuarnos a las exigencias semántico-pragmáticas del discurso unívoco de la Totalidad. La verdad real coincide con la propia realidad de las cosas. Es una verdad que se muestra y ofrece, pero no se impone. Nuestro problema latinoamericano no es solamente el de falta de unidad propia, y por tanto, de identidad, sino también, como consecuencia inevitable, es de falta de verdad. No hemos sido auténticos porque hemos vivido de las verdades ajenas y formales dictadas por el centro. Ofuscados por la claridad y distinción cartesiana de las verdades importadas, nuestra realidad nos parecía vacía de verdad, opaca, ininteligible sin interés. Apenas hoy estamos bajando del olimpo de las verdades ontológicas del ser a la verdad concreta de nuestra realidad. Es fácil, por último, convencer a quien vive de espaldas a su realidad que el ser latinoamericano es bárbaro y que necesita del soplo de una cultura superior para nacer al espíritu, a la verdad y al bien. Así pensaba Hegel y con él Europa y así nos hicieron pensar durante mucho tiempo.

4. Caracteres humanos de la realidad

4.4.1 Las cosas están dotadas de por sí o 'de suyo', por razón de la realidad que les es propia: de unidad, verdad y bondad. Sobre esta base el hombre puede conferir sentido y valor a las cosas. Sentido y valor no son caracteres que las cosas tengan 'de suyo', sino 'de mío', es decir, por dotación del hombre. En este punto entramos en el reino de la irrealidad tan extenso e importante como el de la realidad. Son dos esferas complementarias. Como escribe Zubiri "el hombre no podría

ser plenamente real sin dar el rodeo esencial de la irrealidad" (17). En contra de lo que comúnmente se piensa, lo irreal no es la negación de lo real sino su complemento. Zubiri ha tenido que inventar un nuevo término "arreal" y su abstracto "arrealidad" para referirse al ámbito estimúlico de la pura animalidad. El simple animal es arreal, nunca irreal, precisamente porque no es animal de realidades. La irrealidad camina a lomos de la realidad. Irrealidad es la utopía.

4.4.2 Entre lo irreal está el sentido y el valor. Sentido y valor no es algo que las cosas tengan de por sí, es algo que reciben del hombre. Empecemos por el sentido. Dicho término cobija una rama rica en matices semánticos. En física se pregunta por el sentido o dirección en que actúa una fuerza; de una vida sin orientación decimos que no tiene sentido; hablamos del fin de la vida o del significado de la historia, es decir de su sentido; finalmente, es frecuente indagar por la significación o sentido del lenguaje hablado o escrito. Teniendo en cuenta los anteriores ejemplos podemos concluir que las cosas tienen sentido cuando tienden-a, se orientan-hacia, sirven-para, significan-algo. Esto es, el sentido es un carácter intencional conferido a las cosas. Un sentido en sí es un contrasentido puesto que sentido es el **-a, -hacia, -para, -algo.** Es claro que sólo una realidad inteligente y volente puede dotar de sentido a las cosas, pero una vez conferido pasa a ser dote de las mismas: son las cosas las que **tienen** sentido.

4.4.3 Zubiri divide cuanto hay en cosas-reales y cosas-sentido. Notemos que una misma cosa puede ser a la vez realidad y sentido, por ejemplo un río, una casa, un cenicero de plata, etc. ¿Qué duda cabe que estas cosas son reales en virtud de unas propiedades por las cuales actúan sobre sí mismas y sobre las demás? Pero la casa en cuanto hogar (y de otra forma no sería casa), el cenicero en cuanto a cavidad destinada a recibir cenizas o el río como vía de navegación son cosas-sentido. El sentido se constituye por la versión que las cosas tienen al viviente humano: "es, como dice Zubiri, el carácter constructo de las cosas como momento de la vida humana" (18). No negamos que las cosas puedan

(17) ZUBIRI, a, 108.
(18) ZUBIRI, a, 291.

mostrar un sentido sin que el hombre se lo haya otorgado. Por ejemplo el Universo, y dentro de él los seres vivos e incluso la materia inorgánica, muestran sentido. Si ello es así como parece, al menos como hipótesis o problema, habría que plantearse la posible existencia de una realidad supremamente inteligente y volente conferidora de sentido. Es el problema teológico de la realidad que trataremos en la última jornada.

4.4.4 Las cosas-sentido no se identifican sin más con los utensilios, aunque éstos sean por excelencia cosas-sentido. Podríamos, volviendo al mundo humano del cual hablamos largamente en la primera jornada, establecer la existencia de cosas: naturales (ecología), artificiales (industrias) y morales (instituciones y valores). Pues bien, solo las cosas morales y artificiales son siempre cosas-sentido; por ejemplo, una familia o un cuchillo. Las cosas naturales son cosas-reales pero pueden ser cosas-sentido en la medida en que el hombre las refiere en alguna forma a su vida. Una oquedad en una roca es algo real en ella pero si yo utilizo dicha oquedad como refugio entonces se convierte en cosa-sentido: cueva.

4.4.5 Tres importantes precisiones hay que hacer en torno a la distinción realidad sentido: a) el sentido se funda siempre en la realidad. Sin realidad no puede haber sentido. Si el hierro (realidad) no tuviera 'de suyo' unas propiedades (dureza, maleabilidad, etc.), el cuchillo no sería cuchillo (sentido). No es concebible un cuchillo de agua o de gelatina. b) Las cosas-reales tienen propiedades; en cambio, las cosas sentido ofrecen posibilidades de vida. Un río tiene unas propiedades que no son más ni menos sea o no utilizado para la navegación: navegar es una posibilidad y no una propiedad. La realidad funda el sentido y el sentido, a su vez, crea las posibilidades. c) Las cosas sentido, en cuanto tales no tienen esencia real, por la sencilla razón de que no son realidad; pero al tener sentido me puedo formar un concepto de ellas. Cuando preguntamos: qué es una cosa, el **qué** puede referirse unas veces a la esencia y otras al sentido. Un organismo tiene esencia, una silla, en cuanto tal, sólo tiene sentido. "Ello no obsta, evidentemente, para que en el lenguaje corriente hablemos de lo esencial a propósito de toda suerte de cosas, sean o no reales; es que las consideramos como si fueran. Y ello por una razón muy honda: y es que aprehendidas por

el hombre estas cosas, irreales en sí mismas, producen efectos reales sobre él" (19).

4.4.6 Hemos llegado a un punto importante: a las posibilidades que "arrancan del sentido que las cosas reales tienen en mi vida". ¿Qué es una posibilidad?, ¿qué son las cosas como posibilidades de vida? Una posibilidad es algo que yo puedo **(possum)** hacer, es un poder. Ahora bien, se hace necesario distinguir poder como potencia, poder como facultad y poder como posibilidad. Desde que nace, y aún antes de nacer, el niño tiene una potencia intelectiva que lo diferencia esencialmente de los simples animales, pero esa potencia aún no está facultada para entender. Un niño a los tres años no puede entender problemas difíciles de álgebra no por falta de potencia sino de facultad. Lo potencial es lo posible como término de una potencia. Lo factible es lo posible como término de una facultad. Queda un tercer posible como término de una capacidad: es la posibilidad. Muchas potencias facultadas no están posibilitadas para hacer algo. La potencia intelectiva de un adulto está 'de suyo' facultada para resolver ciertos problemas, pero puede carecer de la capacidad necesaria y suficiente para ello por falta de estudios entre otras cosas. Estos tres poderes se articulan justamente de la siguiente manera: sin potencia no hay facultad y sin facultad no hay posibilidad, pero podría haber potencia y facultad sin posibilidad real. Muchas cosas son posibles en el primero y segundo sentido sin que lleguen a ser verdaderas posibilidades. En la Edad Media, por ejemplo, era posible volar pero volar no era una posibilidad que tuvieran los hombres medievales. Desde el momento en que existe una potencia facultada existe un posible, pero solamente cuando se está en capacidad interna y externa de realizar lo facultado se tiene una posibilidad real en las manos (20).

4.4.7 La naturaleza me da unas potencias y unas facultades que yo tengo que capacitar. En la medida que las capacito voy creando mis posibilidades de vida. El hombre, en frase de Zubiri, tiene que vivir "haciendo un poder", esto es creándose sus propias posibilidades para, en un segundo momento realizarlas. Realizar posibilidades es incorporarlas a mi proyecto vital en tanto que realidad mía o querida. Por apropiación de posibilidades, el hombre tiene ciertas propiedades o haberes no ya por emergencia de unas potencialidades sino como fruto de unas opciones. Pues bien, "la realidad sustantiva cuyo carácter 'físico' es tener necesariamente propiedades por apropiación, es justo lo que yo entiendo por realidad moral. Lo moral en sentido usual de bienes, valores y deberes, sólo es posible en una realidad que es constitutivamente moral en el sentido explicado" (21).

(19) ZUBIRI, a, 107.
(20) ZUBIRI, c, 46.

4.4.8 En su condición de posibilidades de vida, las cosas valen para el hombre. ¿Qué son los valores? El tema es muy prolijo y las discusiones que desde hace unas décadas se vienen sosteniendo sobre este tema lo han complicado más. Solamente pretendemos señalar la raíz metafísica del valor cualquiera que éste sea. ¿Dónde está esta raíz? ¿Los valores son subjetivos u objetivos? Para nosotros la cuestión tiene una solución un tanto salomónica: las cosas valen por su realidad (objetivismo), pero sólo valen en cuanto dicen relación al hombre (subjetivismo). No se puede identificar sin más la noción de valor con la de bien. El **Bonum** es el conjunto de propiedades reales o bienes de una cosa que pueden ser conocidos por el hombre como tales. Las cosas en sí buenas empiezan a valer cuando les otorgo un sentido, entonces además de buenas son valiosas y, por ello, suscitan en mí una reacción de agrado, interés, deseo o fruición.

4.4.9 Esta distinción entre bien y valor resalta más si tenemos en cuenta que los bienes pertenecen a la esfera de las cosas-reales; en cambio, los valores se mueven en el reino de las cosas sentido. De ahí esa irrealidad de los valores que los axiólogos, en una u otra forma, destacan. El hombre vive optando por unas posibilidades que considera valiosas para la realización de su propio proyecto. El hombre, por ello, realiza valores y se realiza a sí mismo como realidad valiosa (22).

(21) ZUBIRI, a, 160. "Producción del hábito mismo de lo posible como condición de lo real: es hacer un poder. Por esto es **"cuasi-creación"**. Nada más que "cuasi", porque evidentemente no es una creación desde la nada. Pero es "creación" porque afecta primaria y radicalmente al principio constitutivo de lo humanamente "posible", y no simplemente al ejercicio de sus potencias y facultades". Ver: ZUBIRI, c, 55.
(22) Entre los múltiples estudios sobre axiología recomendamos: FRONDIZI, R. **El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana** del siglo XX. Madrid, Ed. F.C.E., 1969.

5. Dialéctica de la realidad y del sentido

4.5.1 Dialéctica de la realidad es lo que llamamos en términos más usuales evolución. A su vez la dialéctica del sentido recibe el nombre de historia. Ambas dialécticas están íntimamente conexas: sin evolución no habría historia. La historia empieza con el hombre y el hombre es un producto de la evolución. Pero la historia tiene caracteres propios que emanan de la singularidad del animal humano y que no se dan en el proceso evolutivo antes que el hombre hiciera aparición. La historia en este sentido no es la mera y simple prolongación de la evolución. Como lo ha visto lúcidamente E. Dussel, el que mejor ha analizado la dialéctica de la naturaleza ha sido X. Zubiri (23).

4.5.2 Veamos algunos puntos esclarecedores, en primer lugar, en lo referente a la dialéctica de la realidad. De entrada, "es menester consignar que en el Universo, más que una conexión de realidades sustantivas estrictamente individuales lo que tenemos es una gradación, mejor dicho, un movimiento progresivo y evolutivo desde la realidad meramente singular a la estricta realidad individual sustantiva" (24). El Universo, en el cual vivimos, es una totalidad en progresión creciente. El problema de la realidad como totalidad intramundana hay que plantearlo dentro de este marco.

4.5.3 La evolución se refiere, en primer lugar, al hecho según el cual la materia que constituye nuestro Universo, en su inicio una masa probablemente neutrónica, hizo explosión en una hora cero que la ciencia calcula en el orden de los 12.000 millones de años. Esta sería, por tanto, la edad de nuestro Universo. Finito en el tiempo, al menos para nuestra experiencia actual (25), el Universo no ha dejado de expansionarse y construirse a partir de un estado inicial estacionario. Precisamente por ser el Universo un todo en expansión es de radio finito. La finitud del Universo es uno de los puntos en que la astrofísica actual ha roto con la física clásica de Newton para quien el Universo era de radio infinito. Sobre qué configuración pueda tener el Universo en su totalidad sólo caben imaginaciones (26). Dentro del todo universal la realidad no ha cesado de construirse en edificios que van de los más simples (átomos, moléculas, astros) a lo más complejo (organismos). A esta edificación, en progresión creciente, es a lo que llamamos, en el sentido más general, evolución. El Universo es un todo expansivo evolutivo.

4.5.4 La evolución, al menos en nuestro planeta Tierra, ha dado de sí realidades vivas. Los vivientes tal como los conocemos tienen una esencia, en la mayor parte de los casos, especiable. Por especiación, o desgaje y transmisión genética de ciertos caracteres se forman los **phylums.** "La metafísica de las esencias específicas es una metafísica genética". Pero no solamente han ocurrido y ocurren cambios **dentro-de** la especie. Hay también cambios **de** especie en los que se constituye una nueva esencia específica, cabeza de un nuevo **phylum:** "la originación de esencias específicas por meta-especiación es lo que llamamos evolución" (27), a nivel de la realidad viva. Todas las especies tienen esta potencialidad evolutiva o de meta-especiación. Sin embargo, dicha potencia es muy variable según las especies, el medio y los momentos de la historia. El origen del animal humano merece atención especial.

4.5.5 El animal de realidades ha surgido del animal de estímulos, también por meta-especiación. Los homínidos no humanizados dan de sí (no decimos de por sí) al homínido humanizado u hombre. La especie humana es una especie animal, pero no una de tantas. La diferencia con el resto de las especies es la que va del estímulo a la realidad. Una de las tesis más originales e importantes de Zubiri en este punto es la afirmación de que, dentro de una unidad filética innegable, han existido tipos de humanidad cualitativamente distintos (28). En efecto,

(23) DUSSEL, a, 167: "En la línea filosófica de un Schelling, Engels, o de los científicos como Darwin o Teilhard de Chardin, puede descubrirse la intención de defender un proceso dialéctico en la naturaleza material, orgánica, biológica. Dialéctica de la naturaleza es idéntico c evolución (progreso de una forma a otra **ex-volutio**). Bergson (1858-1942) en su obra **"La evolución creadora"** (1907) comienza ya a plantear filosóficamente la cuestión de la evolución. Sin embargo, es sólo el pensador actual Xavier Zubiri el primero que ataca frontalmente dicho problema". Ver nota: "En cuanto a una comprensión adecuada entre la filosofía y las ciencias es necesario hacerse cargo de la metafísica de este gran pensador contemporáneo".

(24) ZUBIRI, a, 171.

(25) Según el modelo de un Universo pulsante nuestra experiencia actual no sería sino el momento de expansión de una pulsación antes de la cual habría que admitir otras. Recordemos que según Tomás de Aquino no repugna un mundo creado **ab aeterno.**

(26) Ver las distintas figuraciones que han fingido los científicos y las geometrías no-euclidianas de ellas derivadas, en RIAZA, José María: **Ciencia moderna y filosofía.** Madrid, Ed. B.A.C., 1959.

(27) ZUBIRI, a, 249-262; 309-320.

(28) ZUBIRI, d.

es de muy diverso tipo de humanidad un arcántropo, un paleántropo o un neántropo. Este último es ya **hpmo sapiens** o racional. Los anteriores pertenecían a un tipo (o a varios) de "homo hábilis". Estos eran indudablemente inteligentes, pero no habían entrado aún en uso de razón. No eran estrictamente hablando racionales. Sólo al **homo sapiens** o sapientizado se le puede aplicar la definición aristotélica que reza: "el hombre es un animal racional".

4.5.6 El hecho científicamente innegable de que las cosas-reales que hay en el Universo, incluido el hombre, hayan surgido y formen parte, en alguna forma, de la totalidad universal, nos plantea el problema de qué sentido tenga hablar de "cosas". ¿No será más propio afirmar que el Universo es una Gran-Cosa y que lo que llamamos cosas particulares no son sino afecciones o momentos de esa supuesta Cosa? Es la tesis de todos los monismos, desde los orientales, pasando por Parménides, siguiendo por los stoicos. En el mundo occidental es la manera de pensar (y de vivir) de Bruno. Spinoza, Hegel, Schopenhauer, etc. La dialéctica de la realidad en tal caso es siempre el desarrollo o despliegue de lo Mismo, de lo que ya es desde siempre. El devenir en tal caso es des-velación, maduración. Frente a la dialéctica de lo mismo es necesario instaurar una manera de ver la realidad universal no monista, es decir, alterativa, pero que tenga en cuenta los datos científicos.

4.5.7 Sobre este tema, la tesis de Zubiri es que "en el orden de la simple materia, la sustantividad (y por tanto la razón de todo) no compete en rigor a ninguna de las llamadas cosas materiales sino al mundo material tomado en su integridad total, porque cada una de ellas, propiamente hablando, no es sino un mero fragmento de la sustantividad total" (29). Tal tesis, de la sustantividad material única, sería monista, si solamente existieran realidades meramente materiales. Pero no es este el caso. La realidad material está compuesta, en primer lugar, por partículas elementales, átomos y moléculas. Si por una concesión, en parte natural, consideramos como realidades en y por sí mismas (cosas) a estas raíces de la materia, habría que reconocer que la diferencia entre ellas es puramente numérica. Dos átomos de hidrógenos son "dos": es toda la diferencia entre ellos. De estos pilares del universo material resulta la materia macroscópica: se trata de porciúnculas o enormes masas con una estructura, una configuración y, a veces, una dinámica propias: los astros por ejemplo. Pues bien, no hay dos trozos de materia que tengan las mismas determinaciones intrínsecas. La materia estabilizada y configurada adquiere cierta individualidad.

(29) ZUBIRI, a, 171.

4.5.8 Siguiendo adelante en la evolución, se llega a la vitalización de la materia previamente estabilizada. Los seres vivos se presentan dentro del Universo, como unidades funcionales con cierta independencia y control sobre el medio en el que viven. Los vegetales se nutren de él. En el llamado reino animal asistimos a la sensibilización de la materia estabilizada y vitalizada. Podríamos pensar que las realidades vivas, a nivel vegetativo y sensitivo, son algo más que un fragmento de la materia universal o cósmica. En efecto, son ya realidades individualizadas. ¿Perfectamente?, no. De ahí que sigan teniendo razón de parte con respecto al todo material o, al menos, que no tengan razón plena de todo. Esto último ocurre sólo con la llegada al Universo, no desde fuera sino desde adentro de él mismo, del animal humano. En el hombre la materia sensibilizada se inteligibiliza. Por la inteligencia el hombre entra en sí mismo en toma de autoposesión y penetra en el 'de suyo' de las cosas apropiándoselas. El hombre es el gran argumento que anula el monismo o filosofía de lo Mismo, porque es alteridad perfecta. Es en sí y por sí totalidad y no mera parte de la sustantividad total. Es microtodo personal dentro de la totalidad cósmica. Aunque atado por múltiples cordones umbilicales a la matriz universal en la cual ha nacido y de la cual vive y pende, no obstante en cuanto realidad personal es "ab-soluta" o suelta-de el todo universal, aunque lo sea sólo relativamente. A nivel de persona, como veremos en la próxima jornada, la metafísica de la realidad se transfigura en metafísica de la alteridad.

4.5.9 Con el hombre empieza la historia en sentido biográfico y social. La historia es el modo propio de estar y actuar el hombre en el ámbito de las cosas reales, individual y socialmente. La dialéctica histórica es muy distinta de la dialéctica evolutiva. Esta última es un movimiento emergente en el que la realidad natural va dando de sí lo que en cada momento va resultando. El resultado son **hechos.** Los hechos proceden de unas potencias. El paso de la potencia al acto en este caso

es actuidad. Por el contrario la dialéctica histórica es una dialéctica de sentido: el resultado son **sucesos** o **eventos** (30). Sin potencias no habría sucesos, pero éstos, aunque materialmente procedan de unas potencias, formalmente son fruto de una opción personal. El hombre vive optando por unas posibilidades que apropiándoselas las convierte en realidades. Si se quiere seguir hablando de potencia y acto **more aristotelico** habría que decir que el paso del término **a quo** al término **ad quem** en la historia no es actuidad sino actualización por apropiación optativa de unas posibilidades dadas o previamente creadas. La dialéctica histórica no es pura emergencia, sino creación de posibilidades y apropiación libre de las mismas.

4.5.10 La confusión entre evolución e historia, o dialéctica de la realidad y del sentido, ha tenido y tiene graves consecuencias. Hegel, por ejemplo, piensa que el Espíritu emerge de la naturaleza: "En el ser viviente, la naturaleza se ha consumado (...) El fin de la naturaleza es anularse, romper la envoltura de su existencia inmediata y sensible, quemarse como el ave fénix para renacer rejuvenecida en tanto que Espíritu" (31). Una vez que ha hecho eclosión el Espíritu por vía de evolución dialéctica, empieza la historia: "La historia universal es el desenvolvimiento, la explicitación del Espíritu en el tiempo, del mismo modo que la Idea se despliega en el espacio como naturaleza" (32). Es claro para Hegel que naturaleza e historia están hilvanadas por un mismo movimiento dialéctico que viene en última instancia de la única fuente de todo movimiento que es el Absoluto-Idea. La dialéctica, en cualquier momento de su devenir, es desenvolvimiento, despliegue, explicitación de algo que potencialmente ya está contenido en los momentos anteriores, es decir, de lo Mismo. La dialéctica hegeliana se convierte así en un pasaje de la potencia al acto por mera actuidad o actuación de unas potencialidades.

4.5.11 Esta manera de entender la dialéctica histórica, confundiéndola con la dialéctica natural, es la que nos colocó por fuera del reino de la historia y la que nos condenó, durante siglos, al purgatorio

(30) ZUBIRI, a, 516-517; c, 38.
(31) HEGEL, a, n. 377, aclaración.
(32) HEGEL, b, 124.

de la dominación. La historia, para Hegel, tiene su cuna en Oriente, su hermosa juventud en Grecia y Roma, y llega a su espléndida madurez en la Europa-Central, cuyo corazón es la Alemania de los Prusias. En sus famosas **Lecciones sobre la filosofía de la historia universal,** dictadas en Berlín en 1822-23, América y Africa sólo le merecen unas escasas páginas para justificar nuestro **out side** histórico. América, por su posición tropical, por su geografía agreste y geológicamente reciente e inmadura, no puede ser escenario de la historia. Una naturaleza inmadura sólo puede engendrar sub-hombres y sub-culturas. Sólo le cabe salvarse renaciendo, mediante el soplo del espíritu europeo, a la civilización y la cultura universal y única. Hegel condena a América a ser mero ser dependiente.

4.5.12 Pero, ¿qué tal si, en vez de entender la historia como un proceso de maduración natural, la entendemos como un poder decisorio del hombre para crear sus propias posibilidades y realizarlas? Todo cambia de repente. Si somos subdesarrollados no lo somos por naturaleza, sino por falta de dicho poder. Secularmente hemos carecido de un proyecto histórico propio. Otros nos han hecho nuestra historia. Las posibilidades de vida, como a niños, nos han sido dadas u otorgadas a cambio de conformarnos con una vida dependiente de los centros de poder. Pero ahora sabemos que el hombre que llaman y que quizás es **sub**-desarrollado, por estar **oprimido debajo** de los desarrollados, puede desarrollarse "haciendo un poder", creando sus propias posibilidades y realizándolas (33).

6. De la realidad al ser

4.6.1 A decir verdad, lo que hemos venido rechazando, a nombre de una metafísica de la realidad, no ha sido la metafísica del ser

(33) N. HARTMANN, b, vio claro el problema que representa la confusión entre potencialidad y posibilidad: "La revolución de toda problemática ontológica tiene que extenderse hasta estas bases, pues lo que la vieja ontología enseñaba sobre la potencia y el acto-relación según la cual todo lo efectivo **(Wirkliche)** es la actualización **(Verwirklichung)** de una disposición preexistente y todo ente tiene el "destino" de llegar a ser lo que es según esta disposición suya, no basta ni remotamente al problema ampliado de la realidad. Trátase de introducir un nuevo concepto: el de posibilidad real **(Realmöglichkeit)**, que no se agota en la mera posibilidad esencial (Wesenmöglichkeit)"; ver todo el cap. III: **Nuevo concepto de la realidad,** pp. 100-111.

sin más, sino una determinada teoría del ser que la modernidad llamo Ontología. Es ésta un camino **per descensum** que va de la idea del ser a la realidad de las cosas. ¿Por qué no seguir, más bien, el camino inverso, el que va de la realidad concreta al ser de la misma? Tendríamos entonces una metafísica **per ascensum** en la que lo primero sería lo real y el ser una actualidad segunda de la realidad, primero estarían los aspectos absolutos y después los relativos. Entonces contaría más nuestro de suyo' que su actualidad o representación en el concierto de los entes. Para quien renuncie a pensar desde la ontología que dicta desde arriba quién **es** quién, la realidad se impone como el único punto de partida que permite establecer desde nosotros mismos el sentido de nuestra historia y de nuestra cultura, es decir, nuestro ser. La pregunta: ¿qué somos en realidad? representa la formulación adecuada del problema que tratamos de sugerir. Sólo **en realidad** de verdad se puede **ser-alguien** en el mundo. El ser, cuando es auténtico, se funda en realidad.

4.6.2 Pero "el ser se entiende de muchas maneras" (34) ¿Cuál es el sentido que para nosotros tiene el término ser? En el lenguaje usual, ser y realidad se usan indistintamente para referirnos a las cosas; sin embargo, una es la formalidad por la cual una cosa es ser y otra por la cual es realidad. No podemos pedir que el hombre corriente tematice en forma distinta lo que en él se da como acontecimiento metafísico. Realidad es aquel aspecto por el cual una cosa es 'de suyo'. El 'de suyo' de las cosas es algo absoluto en ellas: el conjunto de notas que tiene en propiedad, sus propiedades o bienes. Si hubiera una sola cosa tendríamos realidad, pero no ser. No hay ninguna cosa que sea ser en absoluto. El ser es siempre algo relativo. Las cosas 'de suyo' no son ser sino realidad.

4.6.3 Tampoco podemos entender el ser como una especie de "super-ser" envolvente de todo lo real. El ser imaginado como realidad sustantiva que engloba todas las cosas es el error de todos los monismos. "Las cosas reales **son**, pero el ser no tiene sustantividad. Es lo mismo que acontece con el espacio. Suele decirse que las cosas están en el espacio. Esto es falso: las cosas son espaciosas, pero no están en el espacio. El espacio es meramente respectivo, es el intervalo que hay entre cosas espaciosas; no es receptáculo de las cosas. Lo mismo debe decirse del tiempo. Y, en otro orden de problemas, la filosofía moderna, desde Descartes, ha sustantivado la conciencia. Pero la conciencia no tiene sustantividad alguna; y ello, no porque sea sólo un acto, sino porque ni tan siquiera es acto, sino tan sólo en carácter de algunos actos, de los conscientes. Y no es ningún azar el hecho de que se haya llevado a cabo casi simultáneamente esas tres sustantivaciones: La de la conciencia (Descartes), la del espacio-tiempo (Newton-Kant), la del ser (Hegel)" (35).

4.6.4 Si ser no es una macrocosa sustantiva ¿qué es el ser como algo relativo? Resumamos nuestra tesis en una doble afirmación: a) ser es la actualidad de las cosas en el mundo; b) el ser como actualidad mundana, al ser conocido adquiere carácter de interpretación. Veámoslo.

4.6.5 Ser es actualidad, pero actualidad en el mundo. Las cosas son efectivamente actuales por razón de su 'de suyo', en forma absoluta. Pero las cosas reales en cuanto reales forman un sistema de cosas que hemos llamado mundo. En el mundo las cosas son respectivas: unas miran o dicen relación a las otras. Las cosas, que de por sí tienen actualidad, cobran una segunda actualidad en razón de su respectividad mundana. Si las cosas se presentan en su **verdad** real en el acto de intelección sentiente, al mismo tiempo se me presentan en su **verdad respectiva** como pertenecientes a un orden mundano. La verdad respectiva es una reactualización de la cosa (ya actualizada como realidad), como **siendo** en el mundo. Ser, como dice Zubiri, es un "re-" de "-actualidad" (36). El ser es un carácter respectivo de las cosas; no es nada sustantivo en ellas, ni mucho menos la totalidad como sustantividad. En el mundo las cosas **están siendo** esto o lo otro.

4.6.6 El propio hombre, en cuanto está siendo en el mundo, tiene esa segunda actualidad que llamamos ser. En respectividad con las cosas y con los demás humanos, el hombre pronuncia el pronombre

(34) ARISTOTELES, a, IV, 2.

(35) ZUBIRI, a, 437.
(36) ZUBIRI, c, 14.

personal: Yo. El Yo no es la realidad del hombre, sino el ser del hombre. Cuando pronuncio el Yo personal connoto la realidad que me pertenece, es cierto, pero lo hago en relación con todo lo que me rodea. La realidad se refiere a lo que en mí hay en propiedad o de suyo; el ser a lo que yo represento en el concierto del mundo. Por mi realidad puedo representar algo. De las anteriores consideraciones se puede deducir cuán absurdo sea querer ser alguien de espaldas a la realidad propia. Durante siglos no se nos dejó ser desde nosotros mismos. Aún hoy seguimos siendo dependientes. De ahí nuestra querencia a la fuga de la realidad que nos cupo en suerte y nuestros sueños de ser, apoyados en realidades extrañas. Se impone una vuelta definitiva a la realidad para que en el futuro, lo que seamos, tenga figura propia. La afirmación de nuestro Yo histórico y cultural es tarea urgente pero sobre el piso firme de nuestra realidad.

4.6.6 Ahora bien, la actualidad que por razón de nuestro ser podamos alcanzar en el mundo debe estar sustentada en una conciencia que nos dé una imagen y en una interpretación que nos dé un sentido. El ser como un estar en actualidad nos lleva al ser como concepto, a la idea del ser y al ser como proyecto o a la afirmación de nuestro ser. No se trata de volver a la ontología. Esta procede a la inversa y, por ello, **a priori.** Desde los principios que se deducen de la Idea se señala el camino unívoco: el ser es y el no-ser no es; el no-ser nunca podrá llegar a ser y el ser nunca dejará de ser. ¿A quién ha aprovechado esta filosofía de la identidad, de lo Mismo-Siempre? El ser como actualidad, como idea, como proyecto será siempre algo fundado y, por ello, **a posteriori.** Lo fundante es la realidad (37).

(37) Según autorizada interpretación de FABRO C., el ser (esse) tal como lo entiende Tomás de Aquino está muy cerca de lo que nosotros, siguiendo a Zubiri, hemos llamado realidad. Como nosotros, FABRO, pp. 49-73, critica las ontologías neoescolásticas. Como conclusión escribe: "Nous pouvons donc dire que, quand saint Thomás parle d' une correspondance entre les opérations fondamentales de la connaissance, l' appréhension et le jugement, et les deux moments de l' essence et de l' être, l' esse que constitue ainsi la nouveté du jugement, a pour fondement l' **esse** des choses: cet **esse** des choses doit s' entendre parsoi et immédiatement, comme réalité de fait et comme convenance de contenu suivant la nature du jugement même (existentiel ou formel). De L' analyse du jugement comme tel, comme actecopulè de l' esprit fondé sur l' acte-synthese de choses, on ne peut tirer autre chose que cette correspondence. On doit reconnaître que c'est la perception inmediate, externe et interne, que nous met avant tout en contact direct avec l' **existence** ou avec la réalité et l' actualité de fait des choses": Ib. 75.

7. De la analogía de los entes

4.7.1 Por su actualidad en el mundo, las cosas son esto o lo otro. Si quitamos el **esto** y lo **otro** nos quedamos con que **son.** El "son" hace que las cosas sean **entes.** Un ente es una cosa en cuanto que es en el mundo. Pues bien, los entes son en respectividad análogos. El tema de la analogía de los entes es clásico y decisivo para una metafísica realista que respete el 'de suyo' de las cosas y de las personas. Como ha escrito Dussel: "la comprensión de la identidad de la cosa consigo misma, o el 'de suyo' de la cosa (que es la realidad para Zubiri), es lo que permite al hombre descubrir las notas de semejanza" (38). Los entes son semejantes o análogos en el mundo.

4.7.2 La analogía se opone tanto al univocismo como al equivocismo. Para el primero de los sistemas, la noción del ser se dice de todas las cosas unívocamente, es decir, tiene siempre la misma significación, puesto que, en realidad sólo existe un solo ser sustantivo que lo engloba todo y que es Totalidad cerrada. Fuera del ser absoluto y total, nada existe. Los entes, por ello, no son sino accidentes, afecciones, modos o momentos del Uno, de la Sustancia, del Absoluto-Idea. Estamos ante el gran mito redondo de Parménides o ante el círculo dialéctico de Hegel. En estas filosofías, el Ser es idéntico a sí mismo. El Ser, como única realidad sustantiva, niega a los entes toda posible sustantividad. En el otro extremo, el equivocismo piensa a los entes como totalmente extranjeros los unos a los otros. No se dan cuenta los equivocistas que las cosas son **esto** o lo **otro,** pero **son.** Son en efecto, en respectividad, análogas o semejantes. Ni uniformidad unívoca, ni extranjería equívoca, ni identidad ni extrañamiento, ni monismos panteístas ni escepticismo agnóstico. En ambos casos periclitan los entes: o absorbidos por el Ser, o diluidos en mera positividad.

4.7.3 La tesis de la analogía es antitotalitaria y antianárquica. Para la analogía las cosas no son idénticas. Tampoco en absoluto diferentes, e indiferentes unas a otras. Las cosas son distintas. La distinción se establece entre cosas que en parte convienen y en parte se diferencian. Si algo hacen y pueden las ideas en el terreno, por ejemplo,

(38) DUSSEL, b, 73.

político, la tesis de la univocidad representaría nuestra simple y llana incorporación al Imperio. La equivocidad a ultranza nos llevaría a un nacionalismo insular e insolidario, a un provincialismo estéril y poco menos que imposible hoy en el mundo. La tesis de la analogía nos afirmaría como **distintos** dentro de una comunidad mundial. Lo otro y el Otro quedarían así salvados de la absorción unívoca, y al mismo tiempo puestos en respectividad, en una especie de cara-a-cara en el que se reconocerían como semejantes y en cuanto tales se ayudarían a ser.

4.7.4 Centrándonos en la analogía, el pensamiento escolástico ha distinguido dos clases fundamentales (39): de atribución o dependencia y de proporcionalidad. La analogía de atribución consiste en cierta similitud por dependencia de los llamados inferiores analogados **(inferiora analogata)** con respecto de un principal analogante **(Princeps analogans).** Hay dependencias por participación intrínseca de la razón analogante (los hijos con respecto a los padres) y dependencias por simple atribución extrínseca (las colonias con respecto a los centros de poder). Las similitudes que resultan de dichas dependencias se reflejan lógicamente en un común discurso en que sus términos son análogos con analogía de atribución o dependencia intrínseca o extrínseca. Es ésta, en cualquiera de sus modalidades, un tipo de analogía vertical que se rige por el esquema: **superior-inferiores,** arriba-abajo. Los inferiores, los de abajo, están **sub**-ordinados a las instancias superiores de los de arriba, de los que mandan.

4.7.5 No negamos que en el mundo haya dependencias y similitudes fundadas en las mismas. El problema está en saber, en cada caso, si son justificables y hasta qué punto lo son. Puesto que nos movemos dentro de una metafísica intramundana (y la metafísica no puede ser otra cosa en un primer momento), dejamos a un lado el problema de nuestra dependencia con respecto a Dios. Analicemos lo que ocurre de tejas para abajo. Es evidente que existen dependencias injustificables, impuestas por dominación y denominación extrínseca. Por ejemplo, Imperio-colonias, Dictador-súbditos, Dueño-esclavo. En tales casos se impone ab-extrínseco un proceso de aculturación al servicio de la incorporación de las colonias al Imperio, o un proceso de indoctrinación ideológica al servicio del Poder. Entonces la analogía se va tornando en una desesperante uniformidad muy próxima a la identidad unívoca. Lo distinto queda borrado en aras de lo Mismo.

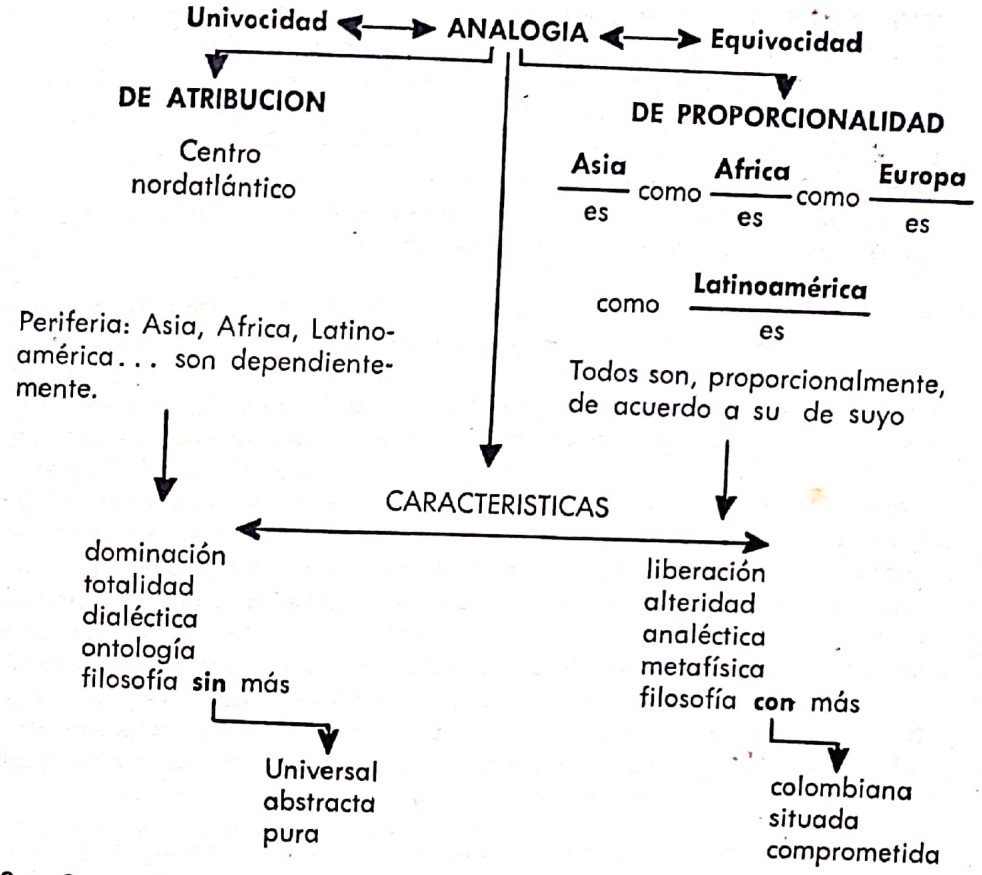
(39) Ver: RAMIREZ, b, IV. **En torno a un famoso texto de Santo Tomás sobre la analogía.**

4.7.6 Claro que hay dependencias, y por ende analogías, que parecen obedecer a la propia naturaleza de las cosas o producirse por consenso. Por ejemplo, la relación padre-hijo, ciudadanos-poder cuando éste es expresión de la voluntad mayoritaria. Sin embargo, el propio concepto de dependencia, aún en estos casos, no resulta muy convincente a la luz de una justa analogía. Y no resulta convincente porque históricamente ha estado involucrado en los esquemas: "arriba-abajo", "superior-inferiores". Depender no tiene por qué significar necesariamente "ser-inferior", "estar-abajo". Caben ordenaciones de cosas y de personas que no son **sub**-ordinaciones. Por ejemplo, en una ordenación de tipo estructural la dependencia de unos elementos respecto de otros es "inter-dependencia" posicional. Entonces, todos dependen de todos, cada uno desde su posición. Todas las posiciones y funciones son necesarias e importantes. No hay arriba y abajo. No existe un ser **"in se"**, autosuficiente, y unos entes (los **inferiora)** que son seres gracias a Otro **(ab alio).** En seguida veremos hasta qué punto ha influido, por ejemplo, en la manera de ejercer la autoridad, el esquema sustancia-accidentes.

4.7.7 Hay una segunda clase de analogía que hemos llamado de proporcionalidad. Afirma ésta que todas las cosas en el mundo son, según su 'de suyo', proporcionalmente ser. Esto quiere decir que: (yo soy ser) **de modo análogo a como** (tú eres ser). No hay aquí dependencia en el sentido verticalista de la anterior acepción; no hay superior dominante ni inferiores dominados; hay alteridad perfecta. Cada ente tiene su modo de ser, su posición y su función en el concierto de los entes. Todos son importantes, puesto que ya no existe el arriba ni el abajo. Sólo existen posiciones en sentido de funciones. Se ha calificado este tipo de analogía como horizontal. Efectivamente no imita el esquema sustancia-accidentes. No es sustancialista sino estructuralista. Como fácilmente se puede entender por **horizontalismo** una forma de anarquía equívoca, sería mejor llamarla analogia estructural que horizontal.

4.7.8 La analogía de proporcionalidad a su vez ha sido dividida en: propia e impropia. Es propia si todos los analogados (aquí no hay **inferiora)** cumplen en sí mismos la razón que fundamenta la similitud entre ellos. Podemos decir, por ejemplo, que: (el entendimiento ve) así como (los ojos ven). Ambas facultades son visivas, esto es, realizan la razón analogante. Es impropia o metafórica si no todos los miembros de la proporción realizan la propiedad que se les atribuye. Puedo, por ejemplo, decir **metafóricamente** que la pradera está sonriente en un día de sol, o que el cielo llora en un día de lluvia, o que la tierra está sedienta. Pero, en realidad, las propiedades atribuidas a la pradera, al cielo o a la tierra no tienen lugar sino en los entes capaces de sensaciones. La analogía de los entes, en cuanto entes, no puede ser impropia. Esto equivaldría a declarar que ciertas cosas son entes sin que de verdad lo sean tales. La literatura, los discursos, las declaraciones oficiales están llenas de reconocimientos formales acerca de los derechos que tiene todo humano **a ser** esto o lo otro, sin que en realidad se permita ser. Estos no son enredos metafísicos sino cosas que a diario pasan. ¿Bastó con que Paulo III, en la Bula **Sublimis Deus** (2 de junio de 1537) reconociera solemnemente "que los indios son verdaderos hombres", para que se les tuviera en la práctica como tales? La analogía de proporcionalidad impropia es una manera retórica, y por lo mismo, ideológica de encubrir la opresión del Otro, del impropiamente análogo. ¿Qué diferencia hay entre el marginado en una democracia formal y el "súbdito" que obedece a una dictadura? Se trata de dos formas de opresión, la una indirecta (proporcionalidad impropia), la otra directa (dependencia extrínseca).

4.7.9 Nuestro punto de vista metafísico pasa por la analogía de proporcionalidad propia. Es claro, y no lo negamos, que sobre esta analogía realmente liberadora se cierne el peligro de la equivocidad y de la anarquía. Pero toda realización humana tiene riesgos que hay que desafiar. El orden como **interdependencia** es de más difícil realización que la unidad unívoca que se impone por dominación. La analogía por atribución está íntimamente penetrada de univocismo y totalitarismo. En el siguiente esquema, debido al ingenio del P. Joaquín Zabalza, se recogen de manera intuitiva los diversos aspectos que comentamos:



8. Sustancia y sustantividad

4.8.1 Es bien conocida la doctrina sustancialista. Una cosa, a su interior, está constituida por un núcleo inalterable (mientras la cosa no se corrompa) por el que existe en sí y de por sí (aunque, si es creada, no **a se** sino **ab alio).** Este núcleo constituye la sustancia de una cosa. Pero las cosas creadas, que son las que están al alcance de los ojos, además de sustancia tienen accidentes. Los accidentes son todas aquellas propiedades alterables que no pueden existir en sí y de por sí. La cantidad, el color, el peso, la figura de una cosa son realidades accidentales puesto que necesitan de la sustancia como sujeto de innexión

(esse-in). Los accidentes pues, no pueden darse el lujo de existir sin el soporte que los sustenta, como la parra que se viene abajo sin rodrigones que la sujeten a las paredes. Son realidades (qué duda cabe de que el color o el peso es algo real en la cosa) en todo dependientes, parasitadas, soportadas por la realidad de base que es la sustancia. Lo propio de la sustancia es la de ser sujeto-de los accidentes: sujetualidad. Lo propio de los accidentes es inherir y dar esplendor, como actos segundos que son, al acto primero o sustancia (40).

4.8.2 Nadie podrá negar que una cosa real, en la medida en que es 'de suyo', es un "en-sí", en otras palabras, tiene suficiencia constitutiva. Que este "en-sí", sea **sub-stancia (úpo-keímenon)** depende de que existan unos accidentes a los que esté sirviendo de sujeto **(sub-iectum)** o soporte. La sujetualidad es lo que hace que un determinado "en-sí" sea en rigor sustancia. Dios, por ello, siendo realidad perfectamente "en-sí", no es, en ninguna forma, sujeto de accidentes, ni, por ende, **sub-stancia.** Claro está que todas las cosas que conocemos en nuestro mundo son sujetos de accidentes y, por tanto, sustancias, pero sería un error, incluso tratándose de cosas creadas, confundir sin más la estructura de un "en-sí" con la sujetualidad. Con Zubiri trataremos de comprender la estructura de las cosas reales en términos de sustantividad. Pero pensemos antes en lo que sucede cuando el esquema sujetual, que sirvió en la metafísica clásica para explicarnos categóricamente las cosas en su interna constitución, lo queremos hacer valer para explicar la relación interpersonal.

4.8.3 Proyectado el esquema **sustancia-accidente** como punto de vista universalmente válido, tenemos: que hay cosas importantes y cosas que no tienen importancia, cosas independientes y cosas dependientes, centros de poder y periferia, autoridad y **súb**-ditos, élite y masa, cosas que pueden cambiar a capricho y cosas que son intocables en su "statu quo". Es curioso que uno de los ejemplos que se aducen para justificar la analogía de atribución o dependencia de los inferiores analogados con respecto a un principal analogante, sea la relación sustancia-accidente. La sustancia domina a los accidentes, los accidentes dependen en su ser de la sustancia: sin ella serían nada. Aquí está la quintaesencia de la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo, que no es sino la culminación del esquema ontológico de la modernidad sujeto-objeto. "La 'metafísica del sujeto', que interpreta la sustancialidad tradicional como sujetividad, irá poco a poco reduciendo la apertura de su trascendencia en el mundo (...) En el **pensar** nordatlántico se llega, hoy, hasta hablar de una superación de la metafísica del sujeto, lo que significa el inicio de una nueva época: Más allá del sujeto está el hombre; más allá del objeto está el mundo (...). Toda esa metafísica del sujeto, expresión temática de la experiencia fáctica del dominio imperial europeo sobre las colonias, se concretiza primero como mera voluntad universal de dominio, pero real e históricamente como dialéctica de dominación-dominado. Si hay voluntad de poder, hay alguien que debe sufrir su poderío" (41).

4.8.4 Ahora bien, aunque el sustancialismo culmina en el sujetualismo de la modernidad, la metafísica fue sustancialista desde Aristóteles como lo ha demostrado X. Zubiri (42). Y, aunque atemperado por el personalismo, como lo ha visto claramente Enrique Dussel, "el pensamiento cristiano de la primera, segunda y tercera escolástica fue (sigue siendo) sustancialista. Lo entenderán mejor, quizás, los que han hecho filosofía escolástica; pero, de todas maneras, sustancialista significa que se piensa la sustancia; y eso que se piensa como sustancia, luego se piensa como **substratum** de los accidentes, que diferencian y concretizan esa sustancia". Queremos ver en todo la relación sustancia-accidente por habituación tradicional a este esquema de pensamiento. Nos parece imposible otra manera de pensar. Tan consustancial se nos ha vuelto. Pero en realidad, ni es esencial al cristianismo, ni es la mejor manera de conseguir un mundo de relaciones óptimas entre las personas.

(40) Ver: LUCAS, Juan de S. **De la noción de sustancia a la teoría de la sustantividad.** En "Burguense" (Burgos-España) 17 (1976) pp. 65-96.

(41) DUSSEL, b, p. 86. Igualmente, SCANNONE, b, 593, aboga por una nueva metafísica "que posibilita y plantea la superación de la metafísica de la sustancia y del sujeto".

(42) ZUBIRI, a, **Introducción:** "Para el propio Aristóteles la **oúsia**, la sustancia, es sobre todo y en primera línea el **úpo-keímenon**, el sujeto, lo **sub-stanto**. En cambio, la esencia corresponde más bien a lo que Aristóteles llamó **to tí en einai** y los latinos quidditas, el "lo que" es la **oúsia**, la sustancia. Para Aristóteles, realidad es radicalmente sustancia y la esencia un momento de ésta", pp. 3 ss. Ver: GIRALT, B. María de los Angeles. **El diálogo: Zubiri-Aristóteles/Zubiri-Theilhard,** en "Rev. de Filosofía de la Universidad de Costa Rica. 29 (1971) pp. 223-42.

En cambio, todo varía si nos habituamos "a pensar dos momentos o más en relación coimplicante" (43). Es el punto de vista de la sustantividad.

4.8.5 A diferencia de la sustancia, que se define en términos de dominancia-dependencia, la sustantividad tiene más bien las características de una estructura. La sustantividad lo es estructuralmente, no sustancialmente. Empecemos por la explicación del concepto de estructura (44). Para que exista una estructura se requiere: a) **Pluralidad** de elementos; b) en **interdependencia posicional;** c) y en **codeterminación** mutua; d) de tal manera que todos ellos han de formar una **totalidad** con relativa autonomía.

4.8.6 **Pluralidad.** No negamos que pueda haber sustantividades simples, pero todas las que conocemos en nuestro mundo son plurales y, por tanto, compuestas de partes o, al menos, de momentos diversos. De aquí que nuestra manera de entender sea siempre componiendo o descomponiendo (síntesis y análisis) aún en el caso de la realidad sustantiva absolutamente simple. En Dios se distingue, por ejemplo, atributos aunque después, reflexionando, advierten los teólogos que la distinción entre ellos es de razón razocinante, puesto que en la realidad de Dios todo se coimplica en razón de su infinitud y de su simplicidad. En alguna forma se podría decir que Dios es el caso-límite, o como escribía Cusa: "la **Implicatio-explicationis".** Pero volviendo a nuestro mundo, nos encontramos con que toda estructura real consta de multiplicidad y diversidad de elementos. Un organismo, por ejemplo, consta naturalmente de órganos, cuyos tejidos a su vez están compuestos de una infinidad de células, que el químico podría descomponer en átomos. Una estructura artificial, un motor, un reloj, etc., también se componen de múltiples elementos. Pasando a las estructuras sociales, desde la sociedad conyugal (una estructura de dos elementos) hasta la sociedad global o estado, nos encontramos igualmente con pluralidad de elementos, en este caso, personas.

4.8.7 **Interdependencia posicional.** Los elementos que componen una estructura dependen unos de otros, cada uno desde la posición

(43) DUSSEL, g, I, 144.
(44) ELLACURIA, c, pp. 71-139.

que ocupan: son posicionalmente inter-dependientes. Posición no tiene exclusiva, ni siquiera preferentemente, un significado topográfico, sino más bien un sentido funcional. En un organismo, el corazón, los ojos, tienen una posición, es decir, desempeñan una función y, para desempeñarla, quizás el lugar que ocupan en el cuerpo no sea indiferente. En un reloj, cada una de las partes cumple una función sin que necesariamente su colocación tenga que ser en todos los relojes la misma. En las estructuras sociales, a veces se destaca la posición preeminente de una persona incluso topológicamente. Pero, de suyo, "la posición es algo que se expresa en la función que una nota (o cosa) desempeña respecto de las demás" (45). Pues bien, las notas de una cosa, o los elementos de una estructura formada por cosas o personas, interdependen, están formalmente concatenados. Esta concatenación formal significa que cada elemento dentro de la estructura es lo que es gracias a los demás. Son entonces los demás los que dan a cada elemento la posición que tiene. El corazón no sería corazón sin sangre que impeler, sin células que alimentar, etc. En una estructura familiar el padre es padre gracias a los hijos: sin hijos no hay padre. No es que, como sucede en la analogía de atribución, los inferiores o súbditos dependan del Príncipe Analogante y éste, autosuficiente, se pueda servir a capricho de ellos como realidades en todo dependientes. Estructuralmente esto es un absurdo. Posición no puede significar en ningún caso dominación, sino función (no hay ninguna función que no sea importante) en interdependencia.

4.8.8 **Codeterminación.** Una estructura, física o moral, es siempre un hecho dinámico, hacia dentro y hacia afuera de la estructura misma. Por lo mismo, los elementos de una estructura repercuten unos sobre otros, formando un sistema de acciones y pasiones que conforma el hecho de la mutua codeterminación: nada de lo que se hace o pasa en una estructura deja indiferentes a los elementos que la componen. Todo repercute en todo.

4.8.9 **Totalidad y autonomía.** Los elementos, en interdependencia posicional y codeterminación mutua, deben, para conformar una estructura, tener razón de **todo,** y no de **parte.** Es el problema de la uni-

(45) ZUBIRI, a, 144-146; 264-267.

dad: sin unidad no hay estructura. De ahí que la unidad tenga cierta primariedad con respecto a los elementos que la constituyen. Incluso en el plano del conocimiento no es posible comprender una estructura desde cada una de sus partes sino desde la unidad de las mismas. Este es uno de los postulados del método estructuralista. Ahora bien, la unidad se me presenta como sistema autosuficiente de notas y, por ello, con cierta clausura y una relativa autonomía con respecto a otras estructuras. Ello me permite identificarlas, delimitarlas, distinguir unas de otras, como cosas o como universos de cosas o de personas.

4.8.10 La categoría de estructura, que sumariamente hemos expuesto, se muestra especialmente fecunda para conceptualizar de manera realista tanto las que hemos llamado cosas-reales, como también las cosas-sentido. Las cosas-reales estructuralmente no son en primera línea sustancias sino sustantividades (46).

9. Sustantividad y esencia

4.9.1 Tomando como base el concepto expuesto de estructura, avancemos hacia el de sustantividad. En primer lugar en toda estructura hay pluralidad de elementos o notas, en el sentido de propiedades o haberes discernibles en el sólido y rico estar siendo de una cosa. Intentemos clasificar en alguna forma sus múltiples notas. En primer lugar, en toda cosa-real hay notas que dicen referencia a la conexión activa o pasiva con otras realidades. La clausura por la que las notas de una estructura forman una totalidad no puede interpretarse como incomunicación de sustancias a la manera de las mónadas leibnizianas, sino como el **de-donde** de toda posible comunicación, codeterminación e interdependencia. Pues bien, a las notas que tiene una cosa-real en referencia o respectividad a las otras cosas del mundo las vamos a llamar **causales.** Así la gordura es una nota causal: un perro, un hombre, son flacos o gordos, en parte, por los alimentos. Otras notas en cambio, las tiene

(46) Ver CIGUELA, J.M. En "Rev. de Filosofía" (La Plata) 19 (1976) pp. 23-54. CATURELLI, A. **en La metafísica intramundana de Xavier Zubiri,** "Humanitas" (Monterrey, Méjico) 7 (1966) pp. 73-97. LOPEZ QUINTAS, A. **La metafísica de Xavier Zubiri y su proyección al futuro.** En **Realistas** L pp. 457-476. MONTERO MOLINER, F. **Esencia y respectividad según Xavier Zubiri.** En **Realistas** L pp. 437-455.

la cosa en sí misma considerada. A estas las llamaremos **formales.** Hay que advertir que las notas causales admiten una consideración formal, por ejemplo, puedo considerar la gordura en sí misma y en los efectos que determina dentro de un organismo independientemente de su conexión con la alimentación que la produce.

4.9.2 Las notas causales son de tipo **adventicio** (al menos en parte), mientras que las formales, cuando se originan en la índole propia de una cosa o, al menos, en la sinergia de índole-conexión, son de tipo **constitucional,** por ejemplo: "el calor específico y la valencia de un elemento químico; el color normal de la piel de una raza; las peculiaridades fenotípicas, lo mismo típicas que individuales, más o menos indelebles, tal vez genéticamente controladas, tanto de orden morfológico como funcional, etc." (47). Pues bien, la estructura primaria de una cosa está formada por el conjunto de notas constitucionales. Estas conforman su constitución.

4.9.3 La unidad de las notas constitucionales de una cosa-real no se obtiene por unificación, no es meramente aditiva: el agua no es mera adición de átomos, ni un organismo, por elemental que sea, es un puro conglomerado de células. Por el contrario, las notas que conforman la constitución de una cosa tienen una unidad sistemática tal que en cierta manera es anterior y domina a las notas del sistema: "La unidad constitucional es, pues, una unidad primaria cuyas distintas notas no son sino momentos concatenados, posicionalmente interdependientes en forma clausurada" (48). Ahora bien, lo que constituye la constitución de una cosa-real no es una sustancia, sino una sustantividad.

4.9.4 Sustantividad no es sinónimo de sustancia. Una vez constituida una cosa en sustantividad puede tener o no tener (caso de Dios) accidentes. Pero el ser sujeto de accidentes (cuando los hay) no es la razón formal por la que una cosa es sustantividad. La razón formal de lo que llamamos sustantividad es la suficiencia de las notas constitucionales en orden a formar un sistema unitario tal que quede constituida la cosa-real. Una realidad sustantiva tan no es sustancia que dentro de

(47) ZUBIRI, a. 136.
(48) ZUBIRI, a. 148.

una misma sustantividad caben distintas sustancias. Así, por ejemplo, el hidrógeno y el oxígeno al constituir el agua (H_2O) siguen siendo las mismas sustancias que lo eran antes, pero pierden la sustantividad anterior al incorporarse, por así decirlo, a un nuevo sistema sustantivo: quedan siendo sustancias insustantivas. El agua, en cuanto nueva realidad sustantiva, no es mera adición de dos sustancias: (H_2) + (O). Es algo más que la suma de dos átomos de hidrógeno y uno de oxígeno. Y ello por la sencilla razón de que además de las propiedades que aportan cada una de las sustancias (propiedades que podríamos llamar aditivas) hay otras que resultan del sistema mismo constituido. Estas propiedades debidas al sistema son, por lo mismo, sistemáticas. Por ello, una sustantividad es siempre irreductible a sus componentes; hay siempre un "plus" que no puede revelar el análisis de las partes. Queda claro, pues, que la sujetualidad, el ser sujeto de accidentes, es siempre algo segundo. En una sustantividad, las sustancias que la componen tienen accidentes y, por ello, son formalmente sustancias, pero de ninguna forma nos sirve la vieja visión sustancialista de la realidad para entender estructuralmente las cosas-reales. Menos aún es proyectable la imagen sustancialista al mundo de las cosas-sentido.

4.9.5 Cosas-reales son las que tienen una determinada constitución en virtud de la cual poseen sustantividad propia. Sólo las cosas-reales, y no las cosas-sentido, tienen 'de suyo' y esencia. Por lo mismo, el tema de la esencia real de una cosa queda circunscrito al área de la sustantividad. Sólo las realidades sustantivas tienen esencia. ¿Qué es, pues, la esencia dentro del sistema de las notas constitucionales? Es fácil responder que esencia es "lo que" una cosa es o **el qué** o **quid** de una cosa. Sin embargo, la pregunta: "¿qué es una cosa?" puede ser respondida de diferentes maneras. Cuando un niño, pregunta a la mamá por un objeto extraño, la respuesta a "¿qué es esto?", es, en un primer momento, clasificatoria: "esto es un hipopótamo una iguana, una esmeralda... etc.". Lo que se hace en este caso es adscribir dichas realidades a sus respectivos conjuntos o decir **qué clase** de cosa es. Pero el niño puede seguir preguntando: "¿y qué es una iguana o una esmeralda?". En este caso no pide que le clasifiquen la realidad, sino que se la describan por sus **notas características.** En ninguno de estos dos casos el niño pregunta por la esencia de la cosa. Porque entre las notas características inventariadas no todas ellas son esenciales. Esenciales son aquellas que no pueden faltar sin que la cosa deje de ser lo que es. Por lo mismo, podemos seguir preguntando hasta llegar al **qué esencial.** En este caso: "¿qué es esto?", significa **qué es lo esencial** de algo. Es el problema de la esencia.

4.9.6 Es obvio que un problema sólo puede ser bien resuelto si está bien planteado. El ideísmo o idealismo plantearon el problema de la esencia por la vertiente del concepto objetivo (racionalismo) o del concepto formal (Hegel) o del sentido regulador de la realidad (Husserl). En todas estas concepciones la esencia queda por fuera de la realidad de hecho al modo de las ideas de Platón. La esencia, en el mejor de los casos **dice relación** a las cosas, pero **no es** de las cosas. Por su parte, con el realismo de Aristóteles y la escolástica se inicia la dismitificación de la esencia, devolviéndola a las cosas, como principio radical de ellas. Pero al emplear la definición esencial, por género ínfimo y diferencia específica, como órgano aprehensor, lo que lograron obtener como correlato de la definición fue la esencia específica o quidditativa. Específicamente la esencia es lo que las cosas, que pertenecen a un **phylum,** tienen de común y lo que las distingue de otras especies, en virtud de cierto esquema transmitido por generación. La esencia filética explica la unidad filética de los múltiples individuos de una especie. Pero no da razón de los individuos en cuanto individualmente tienen una esencia que los constituye independientes de que tengan o no, por transmisión genética, ciertos caracteres y que los pueda transmitir a otros (49).

4.9.7 Por la razón apuntada el realismo escolástico es deficientemente realista. La ontología se centró sobre la idea de sustancia y se entendió la esencia como el momento de especificidad de aquella. Zubiri entiende que la realidad es ante todo sustantividad y que la esencia es el subsistema de notas constitutivas. Las notas constitutivas de una cosa son aquellas notas formales que pertenecen a la constitución de una cosa de manera necesaria en orden a que la cosa sea lo que es. Ciertas notas constitucionales podrían faltarle a la cosa; no así las constitutivas. Intramundanamente hablando, el mundo como conjunto de cosas-reales

(49) ZUBIRI, c, 22 ss.

reposa sobre esencias o subsistemas de notas constitutivas. En cierta manera, por las esencias el mundo tiene consistencia. La esencia es lo relativamente absoluto en las cosas. Relativamente porque están expuestas a múltiples vicisitudes entre dos extremos: generación y corrupción, nacimiento y muerte.

4.9.8 El conocimiento de lo esencial de algo es una tarea progrediente por demás difícil. Y ello por dos razones: nunca conocemos el todo de nada y no siempre podemos estar seguros de que una nota sea, además de constitucional, constitutiva y, por tanto, esencial. "El fin del saber esencial no es ni intuir ni definir, sino aprehender en su unidad coherencial primaria las notas constitutivas necesarias y suficientes para que una realidad sustantiva tenga todas las demás notas" (50). Dicho saber se expresa en proposiciones esenciales acerca de la cosa, que nunca expresan exhaustivamente lo que la cosa es. Son, por ello, proposiciones siempre abiertas, nunca acabadas o cerradas. La realidad de las cosas, en cuyo conocimiento están empeñadas las ciencias de la realidad, es como un horizonte que en la medida que avanzamos se aleja más y más. ¿Podremos tocar algún día fondo?

10 Estatuto metafísico versus ontología

4.10.1 A modo de resumen y en forma esquemática, vamos a cerrar esta larga jornada confrontando la visión ontológica del ser con la visión metafísica de la realidad.

Para la **Ontología**, la realidad es comprendida dentro de un estatuto ideísta, sujetualista y totalitario cuyas principales tesis vamos a recordar:

a) Realidad es sinónimo de ser.
b) El ser es lo que "yo pienso" que las cosas son.
c) Las cosas son objeto a los que se enfrenta el sujeto.
d) Ser para el sujeto es **ser-alguien** a costa de lo que tiene en frente, sea cosa o persona, al fin y al cabo, "objeto".

(50) ZUBIRI, a, 352.

e) El ser, en el sentido de ser-alguien, es uno (Totalidad totalizada), verdadero y bueno (justificación ideológica).
f) El ser unívoco crece incorporando dialécticamente a sí todas las cosas y, por tanto, negándole el derecho a ser-otro-distinto.
g) El ser-sujeto es la sustancia, en sí, que soporta y sujeta a los accidentes (in alio). Una sustancia puede tener un mundo de accidentes, seres segundos y absolutamente dependientes.
h) La analogía entre los inferiores analogados y el príncipe analogante se establece por dependencia extrínseca (dominación) o por dependencia intrínseca (incorporación o colonizaje) al ser-sustancia o ser-sujeto.

4.10.2 Dejo a la consideración del lector las anteriores tesis acerca del ser y la sustancia, como forma primerísima del ser, para que él vaya sacando las conclusiones que de ellas lógicamente se derivan. Nuestra historia latinoamericana ha sido hechura del ontologismo.

4.10.3 Para una **metafísica** realista, personalista y, por ello, pluralista:

a) Es primero la realidad que el ser: el ser se funda en realidad.
b) La realidad es el 'de suyo' de las cosas: uno, verdadero y rico. Sólo desde la realidad se puede ser, cuando se es auténticamente.
c) El mundo no está hecho de objetos, sino de cosas y de personas, de las que puedo disponer o con las que puedo contar.
d) Todo en el mundo es importante e interdependiente; por tanto, debemos pensar en términos de estructura, de sustantividad, y no de sustancia.
e) Para el pensamiento personalista "posición" significa función; no preminencia, ni dominación.
f) Proporcionalmente las cosas son de acuerdo a su realidad. El derecho a ser "algo" o "alguien" distinto es inherente a la visión metafísica, pero no a costa de lo demás o los demás. Se permite y se ayuda a Ser.

EJERCICIOS HERMENEUTICOS

Nota: repasar las indicaciones dadas en anteriores jornadas.

A) **Identificar las principales categorías:**

1) _____ 4) _____ 7) _____

2) _____ 5) _____ 8) _____

3) _____ 6) _____ 9) _____

10)

B) **Definirlas:**

1) _____

2) _____

3) _____

4) _____

5) _____

6) _____

7) _____

8) _____

9) _____

10) _____

C) **Relacionarlas:**

_____

_____

_____

_____

_____

_____

_____

_____

_____

_____

D) **Ideogramar las relaciones:**

E) **Sintetizar todo el contenido de la jornada:**

SINTESIS: **CUARTA JORNADA**

F) **Juicio personal sobre la teoría:**

Anotaciones:

G) **Confrontación con la realidad:**

LECTURAS RECOMENDADAS

ARISTOTELES. **Metafísica,** en especial **Libro IV.**

AQUINO, S.T. **El ente y la esencia.**

SUAREZ, F. **Disputaciones metafísicas,** en especial la primera disputación: **Sobre el concepto del ente.** (Hay trad. de Xavier Zubiri).

DESCARTES R. **Los principios de la filosofía.**

LEIBNIZ G. **Discurso de metafísica.**

KANT M. **Prologómenos a toda metafísica futura.**

HEGEL, F.G. **La ciencia de la lógica,** en especial Libro I: **la doctrina del ser.**

BERGSON, H. **Introducción a la metafísica.**

HARTMANN. N. **La nueva ontología.**

HEIDEGGER, M. **¿Qué es metafísica?**

ZUBIRI, X. **Sobre la esencia,** en especial: **Idea del orden transcendental,** pp. 373-454.

DUSSEL, E. **Método para una filosofía de la liberación,** en especial: **Superación de la ontología dialéctica** pp. 175-197.

(Ver Bibliografía).

QUINTA JORNADA

METAFISICA DE LA ALTERIDAD

El hombre, ¿problema o misterio?
Nosotros, los hombres
La clásica definición del hombre
El hombre: Corporeidad anímica
Inteligencia-sentiente
Animal de realidades
Realidad personal
Realidad moral
Realidad jurídica
Animal político
Alteridad en sentido político

"El hombre es 'animal de realidades'; y por ello resulta que el hombre es 'animal personal'".

X. ZUBIRI

1. El hombre: ¿problema o misterio?

5.1.1 El hombre vive haciéndose y haciendo a los demás preguntas. Apenas el niño empieza a discernir preguntas y vuelve a preguntar; no se cansa, sigue preguntando. Sus preguntas las más de las veces nos mueven a risa por su ingenuidad, son infantiles; pero con ellas nace esa insaciable capacidad de preguntar que no se acallará en el resto de la vida. El hombre es el animal que interroga. Ahora bien, como advierte M. Heidegger, "no sólo es extraordinario aquello que se pregunta, sino el preguntar mismo" (1). Siendo ello así, no debe parecer extraño que nos preguntemos acerca del preguntar: ¿por qué pregunta el hombre?, ¿qué sentido tienen sus preguntas, qué implican, qué son? Los resultados de mis meditaciones sobre la pregunta-por-la-pregunta los expuse en un anterior trabajo (2). Espiguemos algunas de las ideas allí expuestas.

5.1.2 Todo interrogante o pregunta encierra en su curva un problema teórico o práctico. Teórico y práctico no se oponen en forma absoluta: no hay problema teórico, por mucho que lo sea, que no tenga repercusiones en la práctica, ni problemas tan prácticos que no tengan que ver nada con la teoría. La problematicidad de la pregunta consiste en la necesidad de saber algo que ignoramos. El problema teórico se da cuando no sabemos a qué atenernos con respecto a algo; el problema práctico, cuando no sabemos qué hacer para salir de una situación que, por lo mismo, llamamos problemática, Entre los problemas hay algunos

(1) HEIDEGGER, d, 51.
(2) MARQUINEZ, d, 151-167.

que son vitales y últimos: repercuten con fuerza en la oquedad sonora de nuestro ser y conmueven nuestras raíces. M. Kant, en el prólogo de su **Lógica** (1765), reducía a cuatro las interrogaciones cardinales que el hombre puede hacerse: a) ¿qué es lo que yo puedo saber? (problema metafísico); b) ¿qué es lo que yo debo hacer? (problema moral); c) ¿qué me cabe esperar? (problema religioso); d) ¿qué es el hombre? (problema antropológico).

5.1.3 Es claro, ateniéndonos a la problemática kantiana, que el hombre tiene un problema de realidad y de conocimiento de la misma, tiene un problema de acción responsable, tiene un problema de suficiente esperanza, pero tiene estos problemas porque él mismo **es** un problema. Por ello piensa Kant que las tres primeras preguntas pueden reducirse y resumirse en la cuarta: ¿quién es el hombre? Pero, ¿el hombre es efectivamente un problema o no será, más bien, como piensan algunos, un misterio? Uno de los autores contemporáneos que más han insistido sobre la distinción problema-misterio ha sido Gabriel Marcel. El hombre es un misterio. Uno de los riesgos mayores que corremos es el de "degradar un misterio para hacer de él un problema" (3).

5.1.4 "Un problema, escribe G. Marcel, es algo que encuentro, que aparece íntegramente ante mí, y que por lo mismo puedo asediar y reducir, mientras que el misterio es algo en que yo mismo estoy comprometido, y que por consecuencia sólo puede pensarse como una **esfera donde la distinción de lo que está en mí y ante mí pierde su significado y su valor inicial.** Mientras que un problema auténtico puede resolverse con una técnica apropiada en función de la cual se define, un misterio trasciende por definición toda técnica concebible" (4). Los problemas admiten solución, se resuelven. Los misterios, y el hombre lo es, son insondables y por lo mismo no podemos pretender tocar fondo, ni encasillarlos en una definición. "Aprende que el hombre excede infinitamente al hombre", escribía el genio de Blas Pascal (5). El hombre no puede ser tratado como una "incógnita" que se despeja **(la incógnita del hombre,** de Alexis Carrel), sino como una "presencia" que se revela **(La Presencia**

(3) MARCEL, 191.
(4) Ib.
(5) PASCAL, **Pensamientos**, 434.

como Misterio, de Gabriel Marcel). De ahí el carácter insatisfactorio de todas las antropologías: por mucho que se diga del hombre, el tema del hombre queda siempre abierto, nunca acabado. Trataremos de adentrarnos en el misterio que somos, sin degradarlo a problema y sin pretender abarcarlo.

2. "Nosotros" los hombres

5.2.1 Antes que responder a la pregunta: ¿quién es el hombre?, debemos referirnos a una extraña cuestión que podríamos formular así: ¿quiénes somos hombres? Puesta así, la pregunta resulta chocante y hasta escandalosa. ¿Es que hay hombres que no son hombres? ¿Sólo algunos hombres son **de verdad** hombres? Al formular estas preguntas no estoy pensando en tiempos prehistóricos, no me estoy refiriendo a ese momento en que el hombre entra en el mundo, como diría Teilhard de Chardin, "sin hacer ruido", casi sin distinguirse en su forma de vida del resto de los homínidos no humanizados. El despegue de la animalidad pura y simple hacia formas humanas de vida fue un proceso lento de cientos de años (6). Sólo en etapas muy recientes de la evolución el animal **"homo"** se convirtió en **"homo sapiens".** ¿Qué duda cabe que en esas remotas épocas, de haberlas podido observar, nos hubiera sido muy difícil distinguir a los homínidos-hombres de los homínidos-nohombres y que, en tales aprietos, la pregunta: ¿quiénes son hombres?, hubiera sido obvia? Pero no es este el caso. Nos planteamos esta pregunta a nivel de historia y de historia reciente. Es una pregunta que nos afecta como americanos. Expongamos algunos hechos.

5.2.2 El escocés Juan Maior, profesor en la Sorbona (1510), justifica que se les haga la guerra a los indios y se los reduzca a esclavitud porque "aquel pueblo vive a lo bestia **(bestialiter).** Ginés de Sepúlveda en su **Democrates alter** (1547) se pregunta: "¿qué cosa pudo suceder a estos bárbaros más conveniente y más saludable que el quedar sometidos al imperio de aquellos cuya prudencia, virtud y religión los han de convertir de bárbaros, tales que apenas merecían el nombre de

(6) ZUBIRI, d; DUSSEL, b, 79, reconoce que en este punto "las reflexiones de Zubiri son de gran utilidad".

seres humanos, en hombres civilizados en cuanto pueden serlo...?" (7). De otra parte, surgen defensores acérrimos de la humanidad del indio, como Fray Antonio de Montesinos, quien en la fiesta de la Navidad de 1510 apostrofa desde el púlpito a los españoles, en la Isla Hispaniola: "Me he subido aquí yo que soy la voz de Cristo en el desierto de esta Isla... Esta vez es que estáis en pecado mortal y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes... ¿Estos no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales?" (8). A su vez, Bartolomé de Las Casas afirma rotundamente la unidad del linaje humano contra los que consideran al indio "poco más que monos" (Sepúlveda): "Todas las naciones del mundo son hombres, escribe Las Casas, y de cada uno de ellos es una no más la definición" (9). Así las cosas tiene que intervenir Paulo III con su famosa bula del 9 de junio de 1537, **Veritas ipsa,** para impedir que se les "oprima como a brutos animales" por cuanto son "verdaderos hombres" (10).

5.2.3 Lo más curioso del caso es que mientras "dichos indios" empiezan a ser **oficialmente** hombres gracias a una Bula pontificial, los negros son esclavizados y traídos a América en grandes cantidades por compañías negreras bajo licencias regias de monarcas que se dicen cristianos. ¿Qué pasa con los negros? ¿Por qué nadie levanta su voz contra esta ignominiosa trata? El problema es el mismo que se había planteado unos años antes en relación con los indios. En teoría o, al menos en la práctica, se les negaba el derecho a ser hombres. Un espíritu, en su siglo progresista, defensor de las libertades políticas, Montesquieu, escribe en **El espíritu de las leyes:** "No es posible imaginar que Dios, que es un ser muy sabio, haya puesto un alma, y sobre todo un alma buena, en un cuerpo enteramente negro (...) Es imposible suponer que esas gentes sean hombres; porque si supiéramos que son hombres, empezaría a creerse que nosotros mismos no somos cristianos..." (11).

(7) Ver: ZABALA, 54.
(8) Ib., p. 72.
(9) Ib., p. 83.
(10) Ver la Bula íntegra en: HERSCH, Jeanne. **El derecho de ser hombre** (Antología). Bogotá, Ed. Colsubsidio, 1973, p. 432.
(11) HERSCH, o.c., p. 445.

5.2.4 ¿Quiénes somos hombres? Hoy podríamos responder con Las Casas: "Todas las naciones del mundo son hombres"; pero el concepto de humanidad no ha tenido siempre la generalidad que hoy tiene en teoría y mucho menos en la práctica. Los "bárbaros" (los que "balbucean" o hablan otra lengua), es decir, los que no pertenecen a la tribu, al clan, a la horda, al pueblo, a la raza, o al sexo viril no son hombres. Esta forma de pensar es la que ha hecho históricamente posible la esclavitud y la explotación del hombre por el hombre. Como hace notar Julián Marías (12), aún conservamos en el lenguaje reminiscencias de este concepto particularizante de humanidad cuando decimos: "nosotros" los hombres (**"nos" homines,** en latín).

3. La más vieja definición del hombre

5.3.1 Pues bien, todos somos hombres, al menos en los documentos oficiales y en las listas de los derechos humanos confeccionadas por las Naciones Unidas. Pero, ¿qué o quién es el hombre? Para, ni siquiera en apariencia, dar la impresión de que estamos cosificando al animal humano (**anthróninon zóon,** lo llamaba ya Platón) preferimos cambiar, en la pregunta de M. Kant, el "qué" por el "quién": ¿Quién es el hombre? Desde pequeños se nos dice que el hombre es **animal racional.** En las clases de lógica aprendimos que esta genial definición la formuló Aristóteles y que es la más perfecta que pueda darse del hombre, puesto que lo define por género ínfimo y diferencia específica, es decir, por lo que conviene con el resto de los animales y por lo que se diferencia de ellos. Animalidad y racionalidad serían las dos notas metafísicas esenciales que la definen, correspondiendo a sus dos partes esenciales: cuerpo y alma racional.

5.3.2 No obstante lo venerable de dicha definición, queremos hacerle algunas anotaciones, no para desvirtuarla, sino para ponerla en su punto. Quizás así brille más o, al menos, su brillo no producirá espejismos. La primera se refiere a su origen. Aristóteles propiamente no es-

(12) MARIAS, e, 78: "Hay que tener presente que la idea de 'hombre en general' habrá tardado mucho en surgir en la mente humana. Lo probable que la noción de 'nosotros' haya significado durante milenios 'un grupo y sus animales domésticos'."

cribió (y creemos que tampoco dijo) que el hombre es un "animal racional, sino lo siguiente: **"zóon lógon ékhon"**, que podríamos traducir por: "animal que posee **logos** o palabra". Entonces, para Aristóteles, el hombre es un animal que habla. Lógicamente si habla, piensa, y... pensar no es otra cosa que decirse cosas a uno mismo. Las ideas son palabras de la mente **(verba mentis)** dirán los escolásticos. De aquí que, para éstos, el hombre sea un animal que piensa o razona: "animal rationale". Más ambiguamente dirá R. Descartes, imitando la definición escolástica en su formulación, pero separándose de ella en cuanto al contenido y sentido, que el hombre es "una cosa **(chose)** que piensa" (13); la **cosa** se vuelve **caña** en Pascal: "El hombre no es más que una caña **(roseau)**, la más vil de la naturaleza, pero es una caña que piensa" (14).

5.3.3 El hombre propiamente, atendiendo a nuestro parentesco más próximo, no es caña ni cosa, sino animal. Pertenecemos al "zoo", no sólo porque las raíces de nuestro árbol genealógico se hunden en la animalidad, sino también porque lo seguimos siendo por naturaleza y esencia. Nuestra especie pertenece al género animal. Aristóteles como buen naturalista, antes que el inglés Morris Desmond, nos incardinó en el "zoo", pero no nos redujo a meros animales o "monos desnudos". Tampoco la tradición escolástica, que añadió al sustantivo "animal" en calificativo de "racional". ¿Pero acaso somos y hemos sido siempre racionales los animales humanos? La respuesta a esta pregunta va a ser el segundo punto que ponemos sobre la definición clásica de hombre.

5.3.4 Pues bien, no se necesita ser racional para ser hombre, basta ser inteligente. Inteligencia y razón no son una misma cosa propiamente hablando. En razón "se entra" ("entrar en uso de razón", decimos) a los tres, cuatro o si se quiere a los siete años, como rezaba el viejo catecismo, pero nadie dudará de que antes de entrar en uso de razón el niño es inteligente. De manera análoga, la humanidad hizo uso de inteligencia antes de entrar en uso de razón. La inteligencia es la capacidad de enfrentarse con las cosas como realidades rompiendo

(13) "¿Pero, entonces, qué soy yo? Yo soy una cosa que piensa. Y ¿Qué es una cosa que piensa? Una cosa que piensa es una cosa que duda, que entiende, que concibe, que afirma y que niega, que quiere y que no quiere, también que imagina y siente": DESCARTES, d, I, 9.

(14) PASCAL, **Pensamientos**, n. 347.

la barrera estimúlica. Desde este momento el hombre puede medializar las cosas puesto que empieza a estar en su secreto. La razón es la misma facultad inteligente, que, además de sentir la realidad, la puede conceptualizar en forma abstracta. La inteligencia humana ha ido evolucionando en sentido de un mayor poder de abstracción, hasta llegar mediante complejos raciocinios, a un apoderamiento y dominio de las cosas inconcebible en las primeras etapas de la humanidad cuando el hombre poseía tan sólo un tipo de inteligencia concreta o sentiente. "Estamos habituados por una antiquísima tradición a definir al hombre como "animal racional", es decir, un animal dotado de la plenitud de pensamiento abstracto y de reflexión. Y en tal caso nos resistimos, con sobrado fundamento, a llamar hombres a tipos tales como el pitecántropo y más aún el australopiteco, aunque su industria denotara inteligencia (...). Ahora bien, pienso que esta concepción es insostenible. El hombre no es animal racional, sino animal inteligente, es decir, animal de realidades. Son dos cosas completamente distintas, porque la razón no es más que un tipo especial y especializado de inteligencia; y la inteligencia no consiste formalmente en la capacidad del pensamiento abstracto y de la plena reflexión consciente, sino simplemente en la capacidad de aprehender las cosas como realidades" (15). Aristóteles y los escolásticos cuando definieron al hombre desconocían estos hechos. Por ello, definieron al "homo sapiens", es decir, al tipo más evolucionado de humanidad.

5.3.5 El tercer reparo que podemos hacer a la definición clásica del hombre es que lo que define es solamente la esencia específica o quidditativa; es decir, lo que los distintos individuos humanos tienen de común entre sí, por herencia genética. Pero la esencia antes que una función de especiación tiene una función de constitución. La esencia constituye al individuo, antes que, por expansión, puedan (cuando pueden) salir de él otros de la misma especie. Por tanto en la definición aristotélico-escolástica del hombre por género (animal) y diferencia específica (racional) no se toca a fondo el problema de la esencia en cuanto principio constituyente de una cosa. Y la esencia es algo que constituye

(15) ZUBIRI, d, 47.

la cosa, como dijimos en la anterior jornada, antes e independientemente del problema, siempre segundo, de su posible especiación (16).

5.3.6 El último inconveniente de la llamada definición esencial del hombre es precisamente su carácter de "definición". Si definir **(de-finire)** significa poner fin o límite a una cosa, delimitarla, acotarla, comprenderla, la realidad humana quedaría degradada de misterio que es a problema. El hombre no sería más una presencia que se revela en mil formas, siendo siempre inagotable, sino un problema que se resuelve o una incógnita que se despeja. En este sentido fuerte de la palabra nunca puede ser la definición el órgano adecuado para tratar de entender al hombre. Esto no significa que no podamos pronunciarnos acerca de lo que el hombre es o no es. Significa que nuestro decir del hombre es siempre deficitario, nunca definitorio; siempre abierto a un más decir, nunca un discurso cerrado y concluso. Esto supuesto, intentaremos captar la realidad humana desde distintos puntos de vista, articulándolos todos en forma coherente. ¿Qué es lo que constituye al hombre? ¿Cuáles son sus dimensiones y sus exigencias en cuanto hombre? He aquí unas preguntas fáciles de hacer pero muy difíciles de contestar. Trataremos de balbucir unas respuestas.

4. El hombre, corporeidad anímica

5.4.1 Frecuentemente el cuerpo ha tenido que ver muy poco con las definiciones que del hombre se han dado. Refiere Alberto del Campo que Zubiri le decía en cierta ocasión: "Cuando terminé de leer **El Ser y el Tiempo**, me pregunté a mí mismo: ¿pero, es que el cuerpo humano no tiene nada que ver con las estructuras fundamentales del ser del hombre?" (17). Pues bien, esta especie de "epojé", consistente en poner entre paréntesis el cuerpo humano a la hora de dar razón del hombre, es una característica del pensamiento moderno y en parte del contemporáneo. A partir de Descartes se orilla al cuerpo. Para el padre de la modernidad el hombre es una **cosa pensante: "je suis une chose pensante".** El cuerpo quedó tan por fuera de la esencia humana, que fue necesario conquistarlo como realidad extensa mediante el complicado rodeo cartesiano. En todo caso, el cuerpo humano, aun comprobada su existencia como **"res extensa"**, quedará en adelante separado de la esencia humana que para el racionalismo será **"res cogitans"** o alma humana. De aquí a interpretar al hombre como "un-en-sí-espiritual", no solo orillando, sino negando la existencia del cuerpo y la materia, hubo solamente un paso. El hombre es en el idealismo: "espíritu finito" (Berkeley), "yo empírico de los actos" (Hume), "yo trascendental" (Kant), "Absoluto-Idea (Hegel), "Conciencia absoluta" (Husserl), etc. Nada extraño que, por reacción, vinieran el positivismo y el materialismo a decirnos que el hombre es sólo cuerpo y que el espíritu no es algo independiente, sino epifenómeno de la materia altamente organizada.

(16) Ver: Cap. V. **La esencia como correlato de la definición**, ZUBIRI, o, 75 ss.
(17) CAMPO, A. del. **En torno a la filosofía de Zubiri.** En "Indice" (1959) p. 4.

5.4.2 Por su parte, los pensadores neoescolásticos tuvieron que batirse, en el último siglo, con el positivismo, con materialismos vulgares y dialécticos, con las nuevas psicologías "sin alma". En estas luchas defendieron a brazo partido la sustancialidad del alma, su trascendencia espiritual, la irreductibilidad de lo vital a meros procesos físico-químicos; así mismo, tuvieron que delimitar en el hombre la esfera de la sensibilidad de la esfera de la inteligencia. Distinguir esferas y establecer jerarquías fue sin duda, labor necesaria; pero al insistir apologéticamente en los aspectos indicados, la antropología neoescolástica fue más analítica que sintética. Se perdió en el estudio abstracto de las partes con olvido de la unidad estructural de las mismas. En una palabra, los esfuerzos se orientaron más a defender la trascendencia del espíritu sobre la materia, que al estudio del misterioso modo de unidad existente entre alma y cuerpo. Superadas las anteriores etapas, hoy no nos asusta insistir en el aspecto unitario de la realidad psico-somática humana. **Distinguer pour unir,** título de una de las mejores obras de J. Maritain, podría ser un buen lema de trabajo, pero insistiendo más en el **unir.**

5.4.3 Urge borrar definitivamente de la filosofía la idea según la cual una parte del hombre es **la** esencia y la restante un epifenómeno al margen de lo que el hombre es. También hay que borrar la impresión de que cuerpo y alma son dos realidades complementarias que se compenetran lo menos posible. No es que el hombre **sea** alma

y además **tenga** cuerpo, porque "el hombre no es sólo aquello que lo distingue del animal, sino también lo que comparte con él" (18). Por ello, "es menester afirmar que el hombre es **formalmente** cuerpo" (19); también es formalmente alma. Cuerpo y alma son, por tanto, las dos partes esenciales del hombre, entendiendo este "del" no como algo suprapersonal (Hegel), sino como "el" hombre mismo: "Es absurdo concebir al hombre como algo (llámese **yo, vida** o como se quiera) respecto a lo cual su cuerpo y su alma fueran extrínsecos a lo que él es formalmente o tuvieran tan sólo carácter instrumental o medial para aquella supuesta realidad" (20); el hombre no es animal inteligente o racional por ser hombre, sino que es hombre por ser animal inteligente o racional.

5.4.4 Siendo ello así, cabe preguntarse qué tipo de unidad es la que conforman ambas realidades o de qué manera se unen para formar el ser humano. Dos escuelas se han repartido los pareceres de los filósofos en este punto: la platónica y la aristotélica. Para Platón el cuerpo no es el lugar natural del alma; la unión entre ambos es una relación puramente accidental y extrínseca: de continente y contenido, de preso y cárcel, auriga y carro. Esta explicación ha estado latente bajo diversas formas en el curso de la filosofía moderna: paralelismo psicofísico, armonía preestablecida, etc.

5.4.5 Con relación a la explicación académica, la peripatético-escolástica supone un gran paso adelante. La Escolástica, en seguimiento de Aristóteles, ha enseñado siempre que el hombre no es sólo su alma, sino también su cuerpo. El hombre, reza desde siglos la famosa definición escolástica, es: animal racional. Cuerpo y alma son dos sustancias incompletas que se necesitan y se unen naturalmente para conformar una unidad sustancial nueva. El hombre no es un agregado accidentalmente constituido, sino un **"unum per se"** compuesto de cuerpo y alma. En este momento entra la teoría hilemórfica a explicar el "cómo" de dicha unión. Según el hilemorfismo, el cuerpo sería potencia, y el alma acto. O mejor dicho: el alma como forma, sería el elemento activo,

(18) ZUBIRI, a, 412.
(19) ZUBIRI, f, 4.
(20) Ib.

configurante del organismo humano a partir de la materia prima; la materia, por el contrario, el elemento pasivo, potencial, receptivo de aquellos actos que le irían adviniendo, por obra del alma, hasta quedar perfectamente constituido como medio o instrumento del espíritu. Muchos pensadores, enterados de los resultados de las ciencias, empiezan a sentirse un tanto incómodos con dicha explicación hilemórfica sobre la unidad humana. Zubiri, igualmente, la cree difícilmente sostenible.

5.4.6 "¿Cómo se convencerá a nadie, escribe de que la glucosa de mi organismo debe sus propiedades químicas al acto sustancial de la psyché? Pero ni aun en su forma atenuada me parece sostenible la idea aristotélica. ¿Qué se entiende en efecto por animación? Si se entiende que las funciones biológicas las tiene el organismo porque se las confiere la psyché, esto me parece que no se compadece con los hechos. El plasma germinal es un sistema molecular; su vida consiste tan sólo en la estructura unitaria que lleva aparejada consigo eso que hemos llamado 'combinación funcional'. El alma no va organizando el plasma germinal. La verdad parece más bien la contraria: es el plasma germinal el que va modulando los estados y las tendencias más hondas y elementales de la psyché... Desde el primer momento de su concepción, el plasma germinal lleva 'en sí' el alma entera. Y en su primera fase genética es el plasma el que va determinando a la psyché. Solamente en fases muy ulteriores es el psiquismo 'superior' quien puede ir determinando el organismo" (21).

5.4.7 A mí, personalmente, la teoría hilemórfica, se me antoja, en el fondo, bastante afín a la platónica. Es verdad que para Aristóteles y la Escolástica el cuerpo es el lugar natural del alma humana hasta el punto que Santo Tomás afirma que el alma separada está como en estado violento exigiendo la resurrección del cuerpo y su incorporación. Pero es igualmente verdad que el hilemorfismo da la impresión de que el alma, como parte superior, se impone al cuerpo que ella ha conformado y lo maneja como mero instrumento para sus fines. El cuerpo, aún perteneciendo a la esencia del hombre, en tal explicación sería realidad de segundo orden. Concedamos que así sea por razón de su

(21) ZUBIRI, b, 24.

menor entidad, pero no en el sentido de que sea mero instrumento pasivo según parece desprenderse de la teoría hilemórfica; ¿cómo se va a hacer creer que el cuerpo no interviene en los procesos psíquicos, determinando o calificando su curso? ¿Cómo se puede pensar que es sólo instrumento? ¿No es ésta una forma de platonismo?

5.4.8 Se afirma, por otra parte, que, a diferencia de las almas de los animales, que están intrínsecamente unidas a sus cuerpos, el alma humana depende tan sólo "extrínsecamente" de él. Lo que se quiere decir es que el alma humana puede subsistir con independencia del cuerpo, lo cual no puede negarse a un espíritu. Sin embargo, tal adverbio ("extrínsecamente") parece implicar la mentalidad usual, según la cual cuerpo y alma, aunque perfectamente adaptados, como dos pisos, se compenetran lo menos posible. Tendríamos que afirmar rotundamente que en la hipótesis de la separación, en el alma existe una exigencia de "incorporación", no sólo por razones extrínsecas, es decir, no sólo porque Dios la haya creado para el cuerpo, sino también porque en sí misma es "corpórea" (no corporal); y es corpórea no sólo por destinación divina al cuerpo, sino porque, así como ella configuró "anímicamente" al cuerpo, el cuerpo a su vez signó al alma con el sello indeleble de la "corporeidad". Es, pues, una relación mutua de "codeterminación" lo que constituye la estructura unitaria del individuo o sustantividad humana.

5.4.9 "El hombre se halla compuesto de una sustancia psíquica y de millones de sustancias materiales, pero todas ellas constituyen una sola unidad estructural. Cada sustancia tiene por sí sus propiedades, pero la estructura les confiere una sustantividad única, en virtud de la cual la actividad humana es absolutamente nueva" (22). Lo que constituye tal sustantividad no es la mera unión por acoplamiento de dos sustancias incompletas, tal como lo supuso la teoría hilemórfica, sino la unidad coherencial primaria de las mismas, en virtud de la cual cada sustancia dentro del sistema sustantivo humano es "de" las demás y funciona en todo momento "con" las demás unitariamente. Ninguna nota es y actúa sola por su cuenta, sino en una admirable versión de unas a otras.

(22) ZUBIRI, b, 25.

5.4.10 Al explicar el concepto de estructura enumerábamos una serie de características (pluralidad, interdependencia posicional, codeterminación, totalidad clausurada) a las que habría que añadir ahora la **versión.** Cuando una cosa está vertida en otra, por ejemplo la tinta en el papel secante, existe entre ellas una respectividad intrínseca en que la interdependencia y la codeterminación se realizan desde un "adentro" común, puesto que es imposible en tal caso interpretar la alteridad como exterioridad. Diríamos gráficamente que las realidades vertidas están empapándose mutuamente. En la sustantividad humana es necesario introducir esta nueva característica para su cabal comprensión. Cada nota en ella es **ab intrínseco** "de" las demás. Todas ellas tienen un carácter genitivo que las dimensiona en todo el sistema (23).

5.4.11 La "psiqué", pues, se encuentra vertida a un organismo (24). En su virtud, el organismo se constituye en formalmente anímico, es decir, en organismo de una psiqué y, por tanto, intrínsecamente humano. No es que, por ejemplo, un simio sea un "homúnculo" al que sólo falte para ser hombre un alma racional. Le falta todo: también el organismo, el cual, para ser humano tendría que sufrir una honda transformación. El cuerpo humano es siempre "de" un alma. Este "de" significa que el cuerpo ha sido biológicamente viable por estar abocado desde dentro de sí mismo a la mentalización por la versión del alma. El cuerpo humano tiene un carácter de animidad que ha ido cobrándose a lo largo de la evolución.

5.4.12 Inversamente, por la versión del cuerpo al alma, ésta es desde dentro de sí misma, intrínseca y constitucionalmente corpórea, aun siendo espiritual. No se confunda corpórea con corporal. Corpórea quiere decir que el alma no es espíritu "químicamente-puro", si se me

(23) ZUBIRI, c, 287 ss.

(24) Usamos indistintamente "cuerpo" por "organismo" y "alma" por "psiqué". Zubiri, no obstante, en uno de sus últimos escritos prefiere hablar de organismo y psiqué. ZUBIRI, g, 481: "Esto aspecto físico-químico de la sustantividad humana no es, como suele decirse, 'materia' (cosa asaz, vaga y demasiado remota para la constitución formal de la sustantividad humana), sino que es 'organismo'. El organismo es tan sólo un subsistema parcial dentro del sistema total de la sustantividad humana. Por sí mismo y en sí mismo, carece de sustantividad. El aspecto psíquico de la sustantividad humana tampoco es, como suele decirse, 'espíritu' (término también muy vago). Podría llamarse 'alma' si el vocablo no estuviera sobrecargado de un sentido especial, archidiscutible, a saber: el sentido de una entidad 'dentro' del cuerpo y 'separable' de él. Prefiero por esto llamar a este aspecto simplemente 'psiqué' ".

permite la expresión. Es espíritu configurado por un cuerpo y, por tanto, tiene y conserva, incluso en estado de separación, esta configuración intrínseca de corporeidad. El alma es del cuerpo y el cuerpo es del alma: "Tomado desde el alma, el "de" consiste en corporeidad. Considerado desde el cuerpo, el "de" consiste en animidad. Tomadas a una tales determinaciones, diríamos que la unidad del "de" es corporeidad anímica" (25). He aquí expresada, desde el punto de vista de la constitución, con más hondura que lo hiciera la definición clásica, la esencia misma del hombre: "El hombre es una sola unidad estructural cuya esencia es corporeidad anímica. Sus elementos no se determinan como acto y potencia, sino que se co-determinan mutuamente" (26), de tal manera que, en la estructura humana, todo lo psíquico está "somatizado" y lo somático está "psiquizado" o almizado. El hombre es una sustantividad psico-orgánica (27).

5.4.13 El hecho de que en nuestro tiempo hayamos redescubierto al hombre como **siendo** cuerpo además de alma, nos ha permitido deshacernos de un secular maniqueísmo que no tiene nada que ver con la raíz religiosa de nuestra existencia tal como aparece en la Biblia. Efectivamente, "en el pueblo de Israel, la antropología hebrea elabora una dialéctica original entre la "carne" **(basár)** y el "espíritu" **(rúaj),** que le permite mantener inalterable, aunque en evolución, el sentido de la unidad de la existencia humana, que se expresa con la palabra: **néfesh.** El hombre es idénticamente una carne-espiritual, un yo viviente y carnal, todo ello asumido en la unidad del **nombre** de cada uno, que significa la individualidad irreductible" (28). En este punto, señala E. Dussel, Zubiri, "el gran pensador, bien que negándolo un tanto, retoma a su cuenta la tesis tradicional de la metafísica cristiana contra la griega" (29).

5.4.14 En consecuencia, la tesis zubiriana sobre el hombre como "animicidad-corpórea" o "corporeidad-anímica" nos aproxima al "carnalismo" espiritualista de nuestras raíces bíblicas e incluso nos per-

(25) ZUBIRI, a, 28.
(26) ZUBIRI, a, 29.
(27) ZUBIRI, g, 482.
(28) DUSSEL, h, 27.
(29) DUSSEL, h, 27 nota.

mite afirmar un sano y justo materialismo (**materismo,** diría Zubiri para evitar equívocos) que no dudo en llamar cristiano (30). Ello nos va a permitir rescatar algunos de los valores de las corrientes materialistas. Para algunos hablar de un cristianismo materialista puede resultar tan paradógico y absurdo como disertar de un marxismo capitalista. No obstante, a poco que se reflexione, el cristiano puede encontrar en las raíces de su fe razones para sentirse orgulloso y positivamente materialista. ¿Por que, entonces, nos asustamos de dicha palabra? ¿Por qué muchos cristianos adoptan una actitud visceralmente anti-materialista? Este talante se explica por dos razones:

5.4.15 Primera, muchas formas de religiosidad han estado históricamente impregnadas de sustancia maniquea. Para el maniqueísmo la materia representa el principio peyorativo. El cuerpo es la raíz del mal en nosotros, la negación de las posibilidades para el bien. El alma por el contrario es la fuente de todo bien. Nuestro problema es salvarla en lucha contra el cuerpo o la carne, nuestro principal enemigo, porque "la llevamos con nostros" y no fuera como el demonio y el mundo. Se trata, pues, de un espiritualismo negador de todo lo noble y positivo. Segunda razón, la palabra "materialismo" ha sido acaparada históricamente por personas y corrientes que han dado a la afirmación materialista un carácter excluyente. Materia sí, pero **sólo** materia. ¡**Todo** es materia! Es lo que comúnmente se conoce por materialismo. Pero, si se ha llegado a una afirmación tan rotunda y excluyente tendríamos que pensar que por algo ha sido. ¿No será que los cristianos no hemos sido suficientemente materialistas? ¿No será que nos hemos olvidado del carnalismo bíblico?

5.4.16 Existen dos formas de materialismo, incluyente la una, excluyente la otra. El materialismo como afirmación incluyente significa: aceptación y reconocimiento de la realidad-materia contra toda clase de idealismos negadores o disolventes; firme convicción de su dignidad original, de sus posibilidades creadoras, de su intrínseca intencionalidad para el bien. En este sentido la tesis materialista recoge todo lo bueno que entrañan las corrientes materialistas modernas, sin excluir

(30) GRACIA, 203 ss.

otra clase posible de realidades no homogéneas ni homogeneizables con la materia. El materialismo excluyente hace algo más que afirmar el valor intrínseco de la materia y del cuerpo. A nombre de la misma y de su dignidad material, excluye todo otro tipo de realidad irreductible a materia. Tal exclusión es, a mi modo de ver, el lado negativo de los materialismos históricos. El materialismo excluyente es la antítesis del maniqueísmo espiritualista que en la época moderna adoptó la forma filosófica de idealismo. El materialismo incluyente o cristiano, y más que cristiano bíblico, trascendiendo al uno y al otro, está en condiciones de superar esta contradicción histórica.

5. El hombre, inteligencia sentiente

5.5.1 Zubiri, al igual que la Escolástica, afirma que el inteligir es un acto irreductible a toda forma de mero sentir. Pero mientras la escolástica moderna, preocupada en establecer categorías, da la impresión de separar demasiado el plano de la intelección del plano de la sensación, Zubiri, por el contrario, sostiene que, en su raíz, el inteligir es algo "intrínsecamente uno" con el sentir.

5.5.2 La escolástica, en efecto, defendió enérgicamente contra toda forma de sensismo la trascendencia de la intelección. Inteligir es radicalmente un acto espiritual; la sensación, por el contrario, no supera de por sí la condición material. Esta inferior entidad ha hecho creer a muchos que, en el orden del funcionamiento, primero era la sensación y sólo después venía, montada sobre ella, la intelección. En realidad, se han explicado siempre ambas esferas como dos pisos, y sus actos en mera sucesión y dependencia necesaria. El hombre viene a este mundo como un papel en el que nada hay escrito **(tanquam tabula rasa)**, reza el axioma aristotélico. Nuestros primeros conocimientos son adquiridos por los sentidos a partir de la experiencia sensible. Los sentidos se constituyen así en ventanas del alma, ya que nada hay en el entendimiento que, de alguna manera, no haya pasado por ellos. En la base, pues, de la intelección está siempre la sensación. Esto es innegable. Pero lo que no está probado es que, en el hombre, la sensación sea un mero y puro acto sensorial, ni tampoco que el primer acto intelectivo sea

la concepción o formación de conceptos. Puede ser que la sensación y la intelección converjan en su raíz para producir un acto cognoscitivo, sensitivo e intelectivo a la vez. Es la teoría de Zubiri, que en anteriores jornadas hemos expuesto.

5.5.3 Al sostener que la inteligencia tiene una función primariamente concipiente, la escolástica ha debido salvar la distancia entre la imagen sensible, producto de la sensación, y la imagen inteligible o concepto, producto de la intelección. Lo ha hecho mediante la teoría del entendimiento agente y las especies impresas, realidades intermedias inventadas para unir ambos planos, prueba de lo alejados que se suponían. Balmes, pese a su fundamental escolasticismo, se niega a aceptar tales mediaciones para poner en comunicación las dos facultades de nuestra alma: "No alcanzo por qué la actividad intelectual del alma no podría referirse a todo cuanto ella encierra de activo o de receptivo, sin que sea necesario fingir especies que sirvan como de correos para comunicar a unas facultades lo que está sucediendo en otra". Suprimidas tales entidades intermedias, se preguntan los partidarios del entendimiento agente, ¿cómo entra el entendimiento paciente en comunicación con la especie sensible?

5.5.4 "La dificultad propuesta, responde Balmes, dimana de que se consideran las facultades del alma, no sólo como distintas, sino también como separadas, ejerciendo cada cual sus funciones en una esfera propia, exclusiva, enteramente aislada de la esfera de las demás. Este modo de considerar las facultades del alma, aunque favorable a la clasificación de las operaciones, no está de acuerdo con la enseñanza de la experiencia. No puede negarse que observamos en nuestro interior afecciones, operaciones muy diferentes entre sí, que nacen de diversos objetos y producen resultados también muy diferentes; esto induce a establecer distinción de facultades y a separar en cierto modo sus funciones, para que no se mezclen y confundan. Pero tampoco cabe duda en que todas las operaciones y afecciones del alma se ligan en un centro común, como lo atestigua la conciencia. Sea lo que fuere de la distinción de las facultades entre sí, lo cierto es que la conciencia nos atestigua que es uno mismo el ser que piensa, el que siente, el que quiere, el que hace o el que padece; lo cierto es que esa misma conciencia nos

atestigua la íntima comunicación en que se hallan todas las operaciones del alma. Instantáneamente reflexionamos sobre la impresión sentida, instantáneamente experimentamos una sensación agradable o ingrata a consecuencia de una reflexión que nos ocurre; pensamos sobre la voluntad; queremos o rechazamos el objeto del pensamiento; hay dentro de nosotros un hervidero, por decirlo así, de fenómenos de diferentes clases, que se enlazan, se modifican, se producen, se reproducen, influyendo recíprocamente los unos sobre los otros en comunicación incesante. De todos tenemos conciencia, todos se hallan en un campo común, en ese 'yo' que los experimenta" (31).

5.5.5 Tiene razón Balmes en su crítica a la escolástica. Pero, suprimidas las entidades "intermedias" o de enlace, aún mantiene lo fundamental de la tesis escolástica: "unum post aliud". Zubiri, por el contrario, trata de borrar, de una vez por todas, la idea de un hombre dividido en pisos, en esferas, en compartimentos, por muy bien ligados y sincronizados que se los quiera. El hombre es una realidad radicalmente unitaria, en la que los actos de sentir y de inteligir, aun siendo irreductibles, son algo intrínsecamente uno: "La sensibilidad es, ciertamente, sólo sensibilidad-de lo racional, pero a su vez también lo racional es sólo racionalidad-de la sensibilidad" (32). Para mayor claridad, y aún a peligro de repetir ideas ya expuestas, ordenaremos unas egregias páginas de Zubiri en forma de proposiciones escalonadas (33).

5.5.6 a) El hombre está abierto a las cosas por su sensibilidad, esto es, accede primariamente a las cosas sintiéndolas. Toda teoría de la inteligencia lleva aparejada consigo necesariamente una teoría de la sensibilidad.

b) Pues bien, el puro sentir nos abre a las cosas, y nos las presenta como estímulos independientes del sentir; son las cosas-estímulo. La formalidad de las cosas en cuanto puramente sentidas es "estimulidad". Esta pura sensibilidad es la que posee el animal; pero la posee también el hombre. El hombre no es sólo aquello que le distingue del animal, sino también lo que comparte con él.

(31) BALMES, II, 472.
(32) ZUBIRI, a, 292.
(33) ZUBIRI, a, 413-415.

c) Pero el hombre no sólo siente las cosas como estímulos, sino también como realidades; el estímulo mismo es ordinariamente sentido como realidad estimulante, esto es, como estímulo "real". La formalidad propia de lo inteligido es "realidad".

d) Ahora bien, esta formalidad no es algo primariamente concebido, sino sentido; el hombre no sólo concibe que lo sentido es real, sino que siente la realidad misma de la cosa. De ahí que este modo de sentir las cosas sea un modo intrínsecamente intelectivo. Y, así como la sensibilidad no es entonces pura, sino intelectiva, por la misma razón su intelección no es pura, sino sentiente (34).

e) Inteligir y sentir son esencialmente distintos e irreductibles; pero constituyen una unidad metafísica estructural que no vamos a dilucidar aquí: inteligencia sentiente. Esta expresión... significa que sensibilidad e inteligencia constituyen, en su irreductible diferencia, una estructura aprehensiva metafísicamente una, en virtud de la cual el acto aprehensivo es único: la aprehensión sentiente de lo real.

f) En el puro sentir, lo sentido en cuanto sentido lo es en la formalidad de estímulo; y el modo según el cual la cosa-estímulo es presente al sentiente, es impresión. Pues bien, en la intelección sentiente (o sentir intelectivo), por ser sentiente, lo aprehendido lo es también primariamente en modo de impresión; sólo que lo que impresiona no son solamente cualidades estimulantes, sino cualidades estimulantes "reales".

g) Lo cual significa que en la intelección sentiente, la impresión tiene dos momentos: uno, el momento de cualidad sentida; otro, el momento de su formalidad real. Ambos momentos pertenecen a la cosa que me es presente sentientemente; y el modo cómo me son presentes es, para ambos momentos, impresión. Esto es, en la intelección sentiente es sentido en modo de impresión no sólo su contenido cualitativo, sino su propia formalidad "realidad". A esta formalidad, en cuanto sentida en impresión, es a lo que, desde hace muchísimos años, ha venido llamando Zubiri "impresión de realidad".

(34) Ver: ZUBIRI, a, 452.

h) Una impresión que no sólo no es subjetiva, sino que nos presenta la formalidad "realidad" como algo de la cosa sentida. No es (tampoco) una segunda impresión numéricamente añadida a la impresión de las cualidades, sino la impresión de la formalidad propia de las cualidades sentidas. Si la llamo impresión de realidad, es para distinguir este momento de impresión de la intelección sentiente de lo que usualmente se llaman impresiones sensibles, que no son sino cualidades; esto es, que la realidad **qua** realidad es originariamente sentida, dada, en modo de impresión.

i) Por razón de su cualidad, lo sentido es constitutivamente específico; por esto es por lo que el puro sentir abre a las cosas-estímulo y deja situado en un orden limitado de cosas. En cambio, la impresión de realidad, es inespecífica. Este vocablo negativo cobra ahora un significado positivo: la impresión de realidad es constitutivamente trascendental.

j) Al sentir intelectivamente cualquier cualidad estimulante la inteligencia está abierta a las cosas-realidad y, por tanto, queda situada no sólo entre cosas específicamente determinadas, sino en la realidad, esto es, allende toda especificidad en la dimensión de lo trascendental, abierta, por tanto, no a cosas limitadas, sino a cualquier cosa (35).

k) Por esto, el primer inteligible, **primum cognitum,** en primeridad de adecuación **(primitate adaequationis)**, es lo real sentido. Y en él, el **primum cognitum,** en primeridad de origen **(primitate originis),** es la realidad en impresión (impresión de realidad). Sólo después la inteligencia forma conceptos no sólo de las cualidades sentidas, sino de la realidad sentida **qua real,** esto es el concepto de realidad. Pero repito, no es que los sentidos sientan sólo cosas, y que la inteligencia conciba después que son reales, sino que en el sentir intelectivo se siente ya la cosa como real, y la inteligencia concipiente concibe como real aquello que la inteligencia sentiente ha sentido ya formalmente como real.

5.5.7 El espíritu que anima las anteriores tesis es de integración. Alma y cuerpo, sensación e inteligencia quedan explicados en

(35) Ver: ZUBIRI, a, 506-507.

términos no tan sólo de continuidad y armonía preestablecida, sino de unidad estructural y funcional. Sin confundir categorías irreductibles, en el misterio del hombre podemos y debemos admitir una verdadera versión entre organismo y psiquismo, que llega hasta la más íntima contextura del ser humano. Al ser el hombre cuerpo, la materia entra y se vierte al espíritu; por su sensibilidad, el espíritu humano encuentra una ventana abierta al mundo material y en él se hace cognoscitivamente presente de un modo no meramente abstractivo o conceptual, sino intuitivo (36); nuestro encuentro con las cosas no es primero sensorial y después intelectual, sino sensorio-intelectual a un tiempo. Todo ulterior conocimiento intelectivo descansa, pues, sobre las intuiciones sensorio-intelectivas de las impresiones de realidad. Algo parecido habían dicho algunos escolásticos acerca del conocimiento estético. Este se produce cuando, en gracia de la obra de arte, entendimiento y sentidos entran en conjunción unitaria. Entonces la idea abstracta se encarna y reviste de atractivos sensibles; la idea así sensibilizada, o la sensación idealizada, habla a todo el hombre en su unidad inefable y produce, finalmente, el placer estético (37). Tal tipo de conocimiento, tan distinto del abstractivo, ha sido calificado por algunos de "quasi-intuición intelectual". "Quasi", porque los escolásticos han creído que la verdadera intuición intelectual solamente se dará en el cara-a-cara de la visión beatífica. Yo pienso que, ante las nuevas ideas de Zubiri acerca de la inteligencia sentiente, tal tesis debe ser revisada, así como, en su virtud, el problema "crítico" pasa a ser un capítulo de la historia ya superado.

6. El hombre, animal de realidades

5.6.1 Consintiendo a las incitaciones de los tiempos modernos, muchos neoescolásticos aceptaron "la exigencia crítica" como el primer

(36) "El vocablo 'intuición' designa por lo general la visión directa o inmediata de una realidad o la comprensión directa e inmediata de una verdad. Condición para que haya intuición en ambos casos es que no haya elementos intermedios que se interpongan en tal visión directa": FERRATER, **Diccionario de Filosofía**, palabra: **Intuición**, pp. 725 ss. Esta posibilidad de una visión directa de lo real, por coincidencia, es uno de los temas básicos de la filosofía de H. BERGSON. Ver: a, b. La explicación de dicha posibilidad es la teoría zubiriana de la inteligencia sentiente.

(37) Ver: MARC, I.

problema de la filosofía. ¿Qué sentido tiene, se preguntaban, dedicarse a cosechar verdades filosóficas, si la verdad no existe o si nada podemos conocer con certeza? En filosofía se impone el debutar por crítica, pensaban los criticistas. El primer enemigo que les salía al paso era el escepticismo. Había que derrocarlo desde adentro, atacándolo en sus propias trincheras. El hombre, al decir de los escépticos, nada puede conocer con certeza y, por consiguiente, ha de dudar definitivamente de todo: el escéptico está, pues, instalado en la duda. Había, por tanto, que empezar la crítica dudando. ¿Con qué clase de duda? Las hubo para todos los gustos: real y ficticia, positiva y negativa, universal, metódica... Al mismo tiempo, se discutía qué clase de duda fue la de Descartes, a quien consideraban muchos padre y modelo para la nueva crítica escolástica. Tales cuestiones metodales **(de apto initio philosophandi)** adquirieron gran desarrollo entre los fundadores de la escuela criteriológica de Lovaina y, por su influjo, tales preocupaciones se prolongaron a muchos escolásticos de hoy (38).

5.6.2 Es cierto que, frente a la corriente criticista, no pocos escolásticos juzgaron injustificable la impostación cartesiana del problema crítico. Para éstos (a quienes los criticistas calificaron de realistas "ingenuos"), la pregunta de si el hombre puede conocer la verdad no tiene sentido, y empezar la filosofía dudando universalmente es meterse en un callejón sin salida. Dando la pauta a la corriente "acriticista", escribía J. Balmes: "La filosofía debe comenzar por no disputar sobre el hecho de la certeza, sino por la explicación del mismo. No estando ciertos de algo, nos es absolutamente imposible dar un sólo paso en ninguna ciencia, ni tomar una resolución cualquiera en los negocios de la vida... Consignemos, pues, el hecho, y no caigamos en la extravagancia de afirmar que en el umbral del templo de la sabiduría está asentada la locura" (39).

5.6.3 Hay que reconocer que los criticistas de ayer y de hoy superan airosamente la prueba escéptica; en realidad, con la misma facilidad que Descartes, al cual siguen paso a paso. En efecto: quien duda,

(38) Ver: P. ALEJANDRO. **Estudios gnosiológicos.** Barcelona, E. Flors, 1961, pp. 1-36: **La escolástica ante el problema crítico.**
(39) BALMES, II, 15-16.

está cierto de que duda, y de que si duda, piensa y de que si piensa, es algo pensante **(je suis une chose pensante).** Tales juicios de conciencia anulan la duda escéptica e instalan al criticista en la certeza de que algo conoce con verdad. ¿En qué consiste este **algo?,** ¿qué entidad tiene?

5.6.4 Este **algo** es el yo-conciencia y sus actos, al cual el criticista emerge en un supremo esfuerzo natatorio, desde el abismo de la duda universal. De momento, la única realidad indubitable es la realidad inmanente de **ego-cogito.** Situado en la esfera de la conciencia, el criticista reconoce que el YO piensa cosas. ¿Son las cosas, realidades externas e independientes del yo? ¿Son un-más-allá del pensamiento? Estamos ante el problema idealista. Por fuerza misma del método cartesiano, los criticistas han incidido en el problema kantiano. Y creen que, también ahora, pueden, empezando "en idealistas", vencer al enemigo en sus propias posiciones y terminar "en realistas". Basta para ello, piensan, tender un puente desde el yo a las cosas, apoyándose en la veracidad de Dios o en el principio de causalidad. Es la famosa cuestión **de ponte,** que tanto ha dado que escribir a los criticistas mediatos.

5.6.5 La mayor parte de los escolásticos de hoy se oponen a tal impostación "mediatista" del problema crítico, por juzgarla inviable: "El que comienza en idealista, escribe E. Gilson, ha de acabar necesariamente como idealista; al idealismo no se le ponen límites... Se puede empezar con Descartes, pero no se puede terminar sino con Berkeley o con Kant"; porque, en efecto, un puente anclado en la inmanencia del YO sólo puede conducir a la inmanencia del objeto, al igual que "de un gancho pintado sobre una pared no se puede colgar más que una cadena igualmente pintada sobre la pared" (40). Pero muchos realistas inmediatos, que debieran ser de suyo acriticistas, siguen empeñados en ser criticistas, pese a su inmediatismo, por razones defensivas o apologéticas. Existe también en este criticismo inmediato, a mi entender, un último residuo de cartesianismo.

5.6.6 ¿Qué pensar acerca del problema crítico? ¿Es un verdadero problema, o, en realidad, es un seudoproblema, es decir, una serie de preguntas sin sentido? En este punto me adhiero, de buena gana,

(40) GILSON, b, 58-60.

al realismo acriticista, aun con el remoquete de "ingenuo", porque pienso que es mayor ingenuidad seguir dependiendo del caduco método inmanentista cartesiano. "El pensamiento moderno, escribió Ortega hace años ha emigrado ya fuera del idealismo filosófico dominante desde 1640, en que Descartes lo proclamó... Esta concepción de lo real ha sido superada por mi generación y dentro de ella, muy concreta y enérgicamente, por mí" (41). No podemos, por más tiempo, seguir dramatizando con el "sí" y el "no" de la verdad, ni jugar al "escondite" con las cosas; es lo que hace el criticista mediato o inmediato al imaginarse que la situación radical del hombre sea la de "carecer" de ellas. Si esto fuera así, no podríamos hacernos pregunta alguna acerca de la verdad. "Hay una verdad radical y primaria de la inteligencia: su constitutiva inmersión en las cosas. Por esto puede proponerse estar o no de acuerdo con ellas, porque previamente está con ellas y en ellas" (42).

5.6.7 Pasada ya la moda inmanentista y el frenesí idealista, hoy se ve como un admirable anacronismo el "tribunal crítico", que con tanta seriedad y celo instaló Kant en el umbral de la filosofía para efectuar una especie de "auto de razón" y determinar una vez por todas qué es lo que el hombre puede conocer. M. Heidegger ha llamado a la crítica el escándalo de la filosofía: "El escándalo de la filosofía no consiste en que siga faltando hasta ahora esta prueba (de la existencia de un mundo exterior), sino que se esperen y se intenten sin cesar semejantes pruebas" (43).

5.6.8 El pensamiento actual, sin embargo, al emigrar del realismo criticista, no lo hace para caer, sin más, en alguno de los viejos realismos. Hoy se aspira a un nuevo realismo que explique satisfactoriamente en qué estriba esa peculiar unión entre la inteligencia y las cosas que llamamos verdad. Los realistas, hasta hoy, la han explicado en meros términos de conformidad intencional. Las cosas son, en tal explicación, realidad de hecho independiente del sujeto (**facta externa**), aunque es cierto que término de nuestra actividad intencional. Sujeto y objeto coexisten yuxtapuestos y se relacionan intencionalmente: nada más. El

(41) ORTEGA, VII, 105-106.
(42) ZUBIRI, c, 21.
(43) HEIDEGGER, a, 225.

nuevo realismo, por el contrario, ve al hombre no sólo implicado en las cosas, sino de alguna manera determinado y preformado constitutivamente por ellas. Las cosas, en este sentido, son algo más que un "añadido" o una mera "exigencia" externa. Son un "constitutivo" del sujeto. Este es el nuevo realismo que parece inaugurar Ortega con su célebre frase: "Yo soy yo y mi circunstancia"; es decir, lo "circum-stante", en cierto modo, es mi otra parte. Qué sean las cosas en su condición de "mi-otra-parte", debemos explicarlo más despacio.

5.6.9 Aludiendo a un ensayo de Ortega, escribía Zubiri el año 1933 que la filosofía ha vivido, hasta el presente, de dos metáforas: la griega, realista, y la cartesiana, idealista. Como ninguna de las dos le satisface, expresa su deseo de que una tercera metáfora nos imponga en adelante su "feliz tiranía" (44). Se refería a su peculiar realismo "intrinsecista", que, dos años después, explicaba de pasada, pero de manera clara y convincente, en su célebre ensayo: **En torno al problema de Dios** (1935). Tratemos de recoger las tesis del realismo zubiriano, que hacemos nuestras:

a) El hombre es animal de mundo. La situación radical del ser humano es la de encontrarse inmerso en un mundo de cosas; enfrentado a ellas; moviéndose entre ellas como en su propio elemento; teniendo en todo momento que hacer algo con ellas, para realizarse a sí mismo. Es totalmente falsa la suposición idealista y criticista, según la cual la situación radical humana es la de carecer de cosas. Sin estar previamente instalados en la realidad, no podríamos preguntarnos acerca de la verdad como acuerdo lógico. El problema crítico carece, pues, de sentido.

b) El hombre es un animal abierto realmente a las cosas. En el estudio de su realidad nos encontramos con que las estructuras somáticas y síquicas del hombre están orientadas hacia el mundo exterior. Lejos de ser un ente cerrado en sí, el hombre es un ente constitucionalmente abierto. El hombre vive con-viviendo. Su existencia es co-existencia. Este "con" de la existencia se refiere en última instancia a la estructura del ente humano en cuanto tal: es constitutivamente "apertura".

(44) ZUBIRI, c, 239

c) Las cosas, en consecuencia, son un constitutivo de la realidad humana; no porque las cosas formen parte del hombre; pero sí en el sentido de que entran en él y lo conforman "abiertamente". Lo que no se puede admitir es que las cosas sean meras realidades yuxtapuestas, o añadidas al "yo". Las cosas son constitutivo formal por estar "envueltas" e implicadas en la existencia humana en la forma peculiar del "con", que dijimos ser una estructura formal del hombre. Sin cosas y sin hacer algo con ellas, el hombre sería nada. Porque "vivir-sin", no sólo es un "contrasentido" lógico, sino un "contraser" o "contra-existencia". El "sin" dejaría al hombre en la pura nihilidad metafísica. Puede haber cosas sin hombre, pero no hombre sin cosas.

d) En su apertura, lo que el hombre pone en las cosas es la exterioridad, no su realidad. El error idealista consistió en creer que el objeto era una total deposición entitativa del sujeto. Pero nos hizo ver que "algo" ponían: la pura exterioridad; ésta es la parte de verdad del idealismo que al realismo le ha costado reconocer. Por la apertura del hombre, las cosas adquieren el carácter de exteriores; y en su virtud, decimos que están "fuera" y que podemos "interiorizar". Sin la apertura, las cosas, aun siendo lo que son, no serían exteriores. Finalmente, por su coimplicación al sujeto, las cosas no nos "advienen" desde fuera, como hechos extraños, sino que las encontramos desde dentro de nuestro yo, abocado a ellas: "La filosofía actual ha logrado, por lo menos, plantearse en estos términos el problema de la realidad de las cosas. No son ni 'hechos' ni 'añadidos', sino un **constitutivum formale** y, por tanto, un **necessarium** del ser humano en cuanto tal" (45).

5.6.10 De qué modo radical y primario el hombre se hace cargo de las cosas, lo ha explicado Zubiri en su tratado **Sobre la esencia:** Se trata de la verdad real que ya hemos expuesto en anteriores jornadas. En síntesis, tal verdad es la realidad propia de las cosas en cuanto hace que haya verdad en la inteligencia. El acto de inteligir no consiste primaria y radicalmente en ser "posición" (idealismos), ni "ideación o conceptualización" (escolástica y racionalismo), ni "intención" (Husserl), ni "desvelación" (Heidegger). La intelección es, en su raíz, mera

(45) ZUBIRI, c, 366.

actualización, es decir, un acto en el cual y por el cual la cosa se hace presente por sí misma a la inteligencia, dando verdad o "verdadeando" en ella como real. La cosa real se actualiza o se hace presente ante la inteligencia por sí misma, ya que nada ni nadie podría presentarla, si ella no se autopresenta. Actualización es, pues, la autopresentación de una cosa real en su carácter de realidad. Sin inteligencia no habría verdad, pero la verdad real es una verdad de la cosa, porque los dos polos que la constituyen están en ella misma: a) La cosa real, b) se presenta por sí misma como real. El primer polo es la condición de realidad "propia"; el segundo es la condición de realidad "actualizada". En la actualización, la cosa remite al momento de realidad en sí como a un "prius". Se autopresenta ratificando su propia realidad: "En la intelección no sólo hay realidad, sino además una como ratificación de la realidad por parte de la cosa misma" (46).

5.6.11 La verdad real es una verdad, como ya dijimos, preconceptual. Por la actualización quedamos instalados en el elemento realidad, en el piélago de las cosas reales. La realidad no es un problema para el hombre; es el elemento en el cual se mueve como el pez en el agua. En la apertura a lo real el hombre deja atrás el oscuro ámbito estimúlico en el cual se mueven los simples animales. Los animales son **arreales,** es decir, obedecen a estímulos. El hombre, por el contrario, vive de realidades. "Por esto el hombre es 'animal de realidades'; y de ello resulta que el hombre es 'animal personal' " (47).

5.6.12 Podríamos hilvanar las tres afirmaciones acerca del hombre, que hemos comentado en los tres últimos numerales, en esta forma: el hombre es **estructuralente** "animicidad corpórea" o "corporeidad anímica" en virtud de la versión de las sustancias en la sustantividad humana. **Funcionalmente,** en la línea del conocimiento, el hombre es "inteligencia sentiente", puesto que entiende sensorialmente las cosas en im-

(46) ZUBIRI, a, 118.

(47) ZUBIRI, a, 507. Decir que el hombre es animal de realidades es más que afirmar la independencia y objetividad de las cosas. Las cosas, en efecto, existen con anterioridad a mi enfrentamiento con ellas. Son independientes y objetivas, pero lo son también para el simple animal. La diferencia está en que éstos no alcanzan a conocer realmente las cosas sino estimúlicamente. Por ello no podemos definir la verdad como **desvelamiento** o desocultamiento sin decir qué es lo que se desvela, si la formalidad real o el simple ámbito estimúlico. Ver ZUBIRI, a, 113. También: MONSERRAT, y GRACIA.

presiones de realidad Por último, el hombre es **metafísicamente** "animal de realidades" gracias a la inteligencia sentiente que lo abre y deja instalado, más allá del ámbito estimúlico, en el ámbito de lo real en cuanto tal. Esta apertura a las cosas y a sí mismo va a conferir al animal de realidades un carácter personal. Es lo que nos aprestamos a comentar.

7. El hombre, realidad personal

5.7.1 "El tema de la persona reviste carácter inundatorio en el pensamiento actual. En cualquier bibliografía aparecen masas de libros y publicaciones periódicas sobre la persona, desde los puntos de vista más diversos. Biografías de personalidades grandes o modestas; estudios psicobiológicos y psicoanalíticos sobre la constitución de la personalidad o estudios psiquátricos sobre personalidades psicopáticas; estudios de moral sobre la dignidad de la persona humana o investigaciones sociológicas acerca de las personas jurídicas. La filosofía, por su lado, sin emplear muchas veces el vocablo, hace de la persona tema de sus reflexiones: cómo el hombre se va haciendo persona a lo largo de su vida. Y hasta la teología prolongando las reflexiones de los siglos pasados acerca de la persona de Cristo, vuelve a colocar hoy en primer plano el tema de la persona. Por donde quiera que se mire, se descubre el tema de la persona como uno de los problemas capitales del pensamiento actual" (48). Sin negar el interés que puedan tener las anteriores cuestiones, trataremos de responder a una pregunta más central que las fundamente: ¿por qué el animal humano ha llegado a ser persona, mientras que el resto de los animales, incluso los superiores, siguen siendo apersonales? ¿En qué consiste ser persona?

5.7.2 El término "persona" que, como escribe Tomás de Aquino, significa" lo más perfecto que hay en la naturaleza entera" (49), tuvo origen por demás humilde. Es sabido que los actores en el teatro griego utilizaban máscaras o caretas para representar el papel del personaje que les correspondía. A dicha máscara llamaban **prósopon** (anti-faz). Algunos autores hacen derivar la palabra latina **persona** del anterior término griego. Otros prefieren relacionarla con el verbo latino **personare** (sonar a través de, o resonar) y ello porque las máscaras del teatro, además de revestir al actor de especial dignidad según el papel representado, servían para dar más volumen o hacer resonar la voz del actor. Según Decke y Skutsch parece más bien que la palabra latina es de raíz etrusca: **ersuna** (persona) vendría de **ersu** o **versu** que significa según algunos la máscara y según otros el enmascarado (50). Sacando una especie de moraleja, podríamos concluir que el carácter personal reviste al animal humano de máxima dignidad y le da importancia o le hace sonar en el cosmos.

5.7.3 Cosas importantes sobre el hombre se han dicho y escrito donde quiera el hombre ha reflexionado sobre su propia existencia. Sin embargo, el concepto de persona según sentencia común es de origen bíblico y de elaboración cristiana (51). Mientras la filosofía griega estuvo centrada sobre el concepto de naturaleza **(physis)** y de generación, el pensamiento bíblico se desenvuelve dentro de un contexto de creación, refiriendo todo a un Tú Absoluto. Para los griegos en el principio (arkjé) existió "algo"; para los hebreos, antes de que existieran cielo y tierra, había "Alguien". Desde esta perspectiva, el pensamiento cristiano se resistirá a considerar al hombre como un "que" o simple cosa. El hombre es un "quien", hecho a imagen de Dios, y, por tanto, un "yo" que puede hablar de tú-a-tú con "El" (52). De otra parte, las controversias cristológicas de los primeros siglos en torno a las dos naturalezas de Cristo contribuyeron a acrisolar este concepto. En Boecio la vieja palabra adquiere valor terminológico: "Persona" es definida como "sustancia individual de naturaleza racional" (53). Definición que repetirá más tarde Tomás de Aquino: "Persona significa lo más perfecto en la naturaleza entera, a saber, todo subsistente de naturaleza racional" (54). En cuanto

(48) ZUBIRI, b, 5.
(49) AQUINO, a, I, q. 29, a. 3, resp.
(50) GOMEZ N., a, 723 ss.
(51) ALVAREZ, 42 ss.
(52) GONZALEZ DE C.: En este trabajo pueden verse las raíces cristianas del pensamiento personalista de Tomás de Aquino: el hombre hecho a imagen y semejanza de Dios. En el Santo Doctor nos encontramos con múltiples definiciones del hombre, lo ve en sí mismo, en relación al mundo, en relación a los otros hombres, en relación a Dios. En él confluye la tradición griega (principalmente aristotélica), pero ante todo es un cristiano.
(53) BOECIO, **De duabus naturis**, PL, 64: "rationalis naturae individua subtancia.
(54) AQUINO, I, q. 29, a. 3, c: "Persona significat id quod est perfectissimum tota natura, scilicet, subsistens in rationali natura".

"subsistente" o existente en sí y de por sí, la persona tiene para Tomás de Aquino dignidad de todo: no es universal, no es parte, no es asumible, existe por derecho propio ("sui iuris"). Además es de naturaleza racional o intelectual: conoce y se conoce, se pertenece como realidad propia, es **suum** esse, principio de sus propios actos, posee libre albedrío y ejerce señorío sobre sus operaciones (55). El personalismo actual hunde sus raíces en el pensamiento tomista.

5.7.4 Recogiendo esta larga y rica tradición cristiana personalista, estamos en condiciones de responder a la pregunta: ¿Cuándo un animal es persona? Pues bien, para ser persona se requieren tres condiciones íntimamente ligadas, a saber: a) reflexión completa, b) autoposesión, c) autodeterminación. Expliquemos cada una de estas características del ser personal.

5.7.5 En primer lugar, ¿en qué consiste la reflexión completa? En busca de una respuesta, partamos del carácter "tendente" de nuestros actos: los actos, tanto los pertenecientes a la vida cognoscitiva como los asignables a la vida apetitiva, son según el pensamiento tomista "tendencias". Es decir, "tienden-a..." o buscan su propio objeto. No hay, ni puede haber, acto sin objeto: siempre que quiero, quiero algo; cuando entiendo, entiendo algo; si deseo, deseo algo, y así podríamos poner ejemplos hasta el infinito. A este carácter tendente de los actos es a lo que la filosofía actual llama intencionalidad. Por su intencionalidad el animal se transciende, va más allá de sí mismo, a diferencia de los otros seres (una piedra por ejemplo) que existen bloqueados en sí mismos. Ahora bien, yo no podría tener conciencia del objeto, si, al mismo tiempo, no fuera consciente del acto por medio del cual lo alcanzo en alguna forma, y si, terminalmente, no me volviera yo mismo consciente como sujeto o principio del acto. Lo que llamamos conciencia no es nada sustantivo, sino el carácter consciente del objeto, del acto y del sujeto, es decir, de toda la estructura intencional. Si al acto mediante el cual se alcanza un objeto lo llamamos acto **directo** de conocer, a los actos concomitantes los llamaremos actos **reflejos,** puesto que mediante ellos vol-

(55) AQUINO, I-II, prol.: "Homo est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem". En **Quolib.** 2, q. 2, a. 4, ad 2, define a la persona como "suum esse", es decir, la "suidad" o el 'de suyo' formalmente **suyo** de Zubiri.

vemos sobre nosotros mismos. En su virtud, tanto el simple animal como el animal humano: a) conocen, b) conocen que conocen, y c) se conocen conociendo. Terminalmente, la estructura intencional coimplica estos tres momentos. No es que en el caso del simple animal la reflexión sea incompleta porque le falte el último momento, el conocer-**se.** Esto nos llevaría, sin forzar la lógica, a concluir con Descartes que los animales son puros mecanos. Lo cual es absurdo.

5.7.6 Por tanto, la diferencia entre reflexión incompleta y completa hay que buscarla no en el hecho de que se vuelvan conscientes o no los tres términos de la estructura intencional, sino en la forma como al simple animal y al animal humano les son conscientes. El simple animal sólo conoce cosas-estímulo, es decir, las cosas en cuanto le afectan o estimulan y en ello se agota toda la posible experiencia de las mismas. De cara a sí, el animal se conoce en forma análoga, es decir, en cuanto cosa-estimulada y ahí termina la vuelta a sí. La formalidad bajo la cual el animal conoce y se conoce es la formalidad estimúlica o afectante. El animal humano, por el contrario, conoce y se conoce bajo la formalidad real. No es que no sea un animal de estímulos. Lo es como cualquier otro, pero sintiendo las cosas como estímulos y sintiéndose estimulado o afectado en su propia carne, el hombre va más allá del mero estímulo y puede conocer **qué** es 'de suyo' la cosa que le estimula y **quién** es 'de suyo' él mismo como realidad afectada. Prueba de ello es que el animal humano, desde muy niño, se pone en marcha hacia adentro de las cosas preguntando, una y otra vez, **qué** son y **por-qué** y **para-qué** son. A su vez las ciencias naturales, históricamente, han estado empeñadas en robarles el secreto que encierran en un viaje interminable hacia su interior, sin hasta el momento haber tocado fondo. Por su parte, las ciencias del hombre han tratado de responder a ese acuciante y eterno **quién soy,** que sólo el hombre se formula. Por la reflexión completa el hombre entra en las cosas y en sí mismo realmente, situación muy distinta de la del simple animal para quien las cosas en cuanto reales no cuentan. Una vaca o un perro no conocen ni siquiera su 'de suyo' fisiológico, cuanto menos el 'de suyo' psicológico o el 'de suyo' metafísico. Siendo entes, por ejemplo, **para-la-muerte** no lo saben: el hombre no puede ignorarlo.

5.7.7 Al conocer la realidad de las cosas y de sí mismo, el animal humano se apropia de ellas y las posee, entra en sí mismo y se autoposee. Es el segundo punto que íbamos a comentar. Sólo cuando es dable entrar, se puede estar en posesión de algo. Una toma de posesión de sí mismo o de las cosas es inconcebible en un simple animal puesto que no puede penetrar en la realidad. No puede pasar del ámbito estímulico. De aquí que más que poder a las cosas, las cosas le puedan, y de ahí que los animales solo tengan interior, pero en ninguna forma intimidad o "sí mismo". El animal no está en-sí-mismo, no se autoposee. La realidad que tiene no le pertenece "en propiedad", no es formalmente suya. Lo es sólo materialmente. Si fuera dueño de sí mismo, sería igualmente dueño formal de sus actos y, por lo mismo, tendría que responder por lo que hace. Pero el animal, dijimos, es sólo "responsivo", nunca responsable. Tiene que hacer su vida dando respuestas a sus necesidades, pero no tiene que responder por sus respuestas. En cambio, la responsabilidad en el caso humano implica señorío sobre los actos, y, en últimas, ser dueño de la propia realidad de la que estos actos emergen.

5.7.8 Por la autoposesión el 'de suyo' humano es formalmente 'suyo'. Para Xavier Zubiri, la "suidad" es el constitutivo formal de la "personeidad"; es decir, lo que nos hace ser radicalmente personas es precisamente "ese modo peculiar de pertenecerse que es **poseerse** en su propio y formal carácter de realidad, es su propio 'ser-suyo' (56). La filosofía escolástica, recurriendo a la explicación del misterio cristológico, según el cual Jesucristo siendo perfecto hombre no fue persona humanamente hablando, se preguntó qué le faltó a la naturaleza humana de Cristo para ser persona. Así surgió el tema del constitutivo formal de la persona, en respuesta al cual la filosofía cristiana acuñó el término "subsistencia". Este sería el constitutivo formal, que al faltarle a la naturaleza humana de Cristo, por estar asumida por la persona del Verbo, no fue persona humana. De ahí que en Cristo tengamos dos naturalezas en una sola persona. Pero dado que Jesucristo fue "perfecto hombre" **(perfectus homo)** no pudo faltarle nada en la línea de la perfección humana. Por ello, muchos escolásticos, en discusiones interminables, afirmaron que la llamada subsistencia, en cuanto constitutivo formal de la personalidad, debía ser algo negativo, mientras que otros oponían que algo meramente negativo no podía constituir en persona a una sustancia completa. En unas y otras opiniones se daba por sentado que, por estar asumida la naturaleza humana de Jesucristo por la persona del Verbo, le faltó a aquélla, para ser persona, la incomunicabilidad. Subsistencia sería, por ende, incomunicabilidad, e incomunicabilidad algo negativo o casi-negativo. Pues bien, en la explicación que venimos dando, el constitutivo formal de la persona es la autoposesión y de la misma deriva la razón de totalidad y la incomunicabilidad que tiene toda persona. En el misterio de Cristo, el **"Totum"** fue la persona divina del Verbo, la naturaleza humana tuvo razón de parte asumida. Por estar comunicada, le faltó la autoposesión. ¿Fue entonces deficiente la naturaleza humana de Cristo? Entramos en el terreno del misterio. Pero podríamos responder que no fue deficiente, con respecto a la de los demás hombres, pues pudo poseerse con un modo superior de posesión proveniente de la persona divina de la que fue naturaleza humana. Al margen de problemas teológicos (doctores tiene la Iglesia...) afirmamos que el animal humano es persona porque su realidad es "suya". Es el 'de suyo' suyo.

5.7.9 Esta posesión de nuestra realidad se manifiesta en tres formas: en forma de "me", de "mi" y de "yo". La primera es el medial "me". En frases como "me baño" el "me" indica un apoderamiento de mi propia realidad en forma un tanto incoativa pero real. En segundo momento, puedo reforzar la idea de apoderamiento reconociendo mediante el "mi" que la realidad de la cual me apodero es mía y no de otro: "mi cuerpo", "mi alma", etc. Finalmente, puedo pronunciar el rotundo y solemne "yo": "yo hice esto" o "yo hago lo otro". Es la forma perfecta y última mediante la cual el hombre se reconoce como realidad **absoluta** (suelta-de todas las demás) precisamente por estar en posesión de sí mismo. El yo no es nada misterioso subyacente a mi realidad, a mi cuerpo o a mi alma. Hay que desmitificar el "yo", como hemos desmitificado el ser. "Al afirmarme como Yo, no soy nada que no fuera antes; no hay sino afirmación de lo que ya era. Por eso esta afirmación actualiza mi propia realidad sustantiva como "propia mía". Y como ser es actualidad en segundo grado o un "re" de actualidad,

(56) ZUBIRI, a, 505-506.

podemos afirmar con Zubiri que el Yo es "mi ser", pero reconociendo que yo soy yo porque previa y radicalmente mi realidad es mía. Por ello, añade Zubiri: "Contra todo idealismo clásico debe decirse que la realidad no es posesión del Yo, sino que el Yo es posesión de mi realidad sustantiva en todos los actos personales que ésta realiza" (57).

5.7.10. Si por la entrada en mí me es permitido autoposeerme, la autoposesión me otorga el difícil privilegio de poderme determinar en vista a mi propia realización. De la personeidad debo hacerme una personalidad, malograda, deficiente o lograda, golpe a golpe, acto a acto. Mientras que los animales hacen lo que hacen en forma **determinada,** por fuerza de la necesidad y el poder estimúlico, el hombre puede determinarse a sí mismo. Lo que hace tiene razón de conducta y no de simple comportamiento. Pues bien, autodeterminarse quiere decir vivir en libertad, abiertamente. Solamente siendo una sustantividad abierta se puede ser libre. ¿En qué consiste metafísicamente la libertad? ¿Cuáles son los caminos de la libertad? ¿Qué sentido tiene ser libre? Tres graves preguntas a las que nos toca responder en síntesis para no perder el ritmo y terminar no excesivamente cansados en esta larga, aunque, no lo dudo, interesante jornada. Metafísicamente, libertad es lo contrario de la necesidad animal: es la no determinación "ad unum" por fuerza de la naturaleza. El hombre, en relación a lo que va a hacer, no es "substante" sino "supra-stante": es él quien tiene la última palabra. El hombre se ve forzado a vivir decidiendo qué va a hacer. No puede vivir la vida a lo que salga. Pues bien, en primera instancia tiene que pronunciarse sobre si hace o no hace algo: **sí o no.** Es el primer sentido de la liberación humana frente a la necesidad del instinto: la libertad como **dicción** y como **contra-dicción.** En otro sentido importante, aunque derivado del anterior, ser libre quiere decir poder modular o dar forma al acto elegido y aún al omitido. El hombre puede formalizar o especificar el acto por razón de lo que es objetivamente, por razón de las circunstancias y por razón del fin. En este sentido, no hay dos actos que sean iguales. De ahí la novedad que introduce la libertad de contrariedad o especificación en la vida humana a diferencia del carácter repetitorio del comportamiento animal. El hombre es un animal doblemente liberado, no sólo porque puede decir **sí** o **no,** sino además porque puede especificar el **sí.** Pero hay aún un tercer sentido de la palabra libertad más concreto, mas no por ello menos importante. A la libertad como contradicción y como contrariedad hay que añadir la libertad como posibilitación.

(57) ZUBIRI, c, 15-16.

5.7.11 ¿Qué es la libertad como posibilitación? Ser libre significa "poder hacer algo". La libertad es un poder. Pero para poder hacer algo no basta con tener unas facultades físicas, jurídicas o morales. Hace falta además que estas facultades estén posibilitadas, es decir, al alcance de mis posibilidades reales. En últimas, yo puedo hacer algo en la medida en que tengo posibilidades, pero las posibilidades unas me las encuentro, otras las tengo que crear. El hombre tiene que vivir, si no quiere encontrarse con posibilidades muy escasas, creándoselas o como dice Zubiri utilizando una expresión popular: "haciendo un poder". Hacer un poder es anterior a realizar un poder. Pues bien, la posibilitación o creación de posibilidades es el camino real de la libertad. En otra forma el hombre sigue siendo formal o facultativamente muy libre, si se quiere, pero realmente es una libertad sin contenido por inopia de posibilidades.

5.7.12 Dando un paso más, diremos que, dadas unas posibilidades, el camino de la libertad encuentra sentido en el proyecto. Proyectar, dijimos, es anticiparse a lo que queremos hacer en vista a lo que queremos ser. El proyecto es una mediación necesaria para personalizar nuestra personeidad. Personeidad es el constitutivo formal de la persona, consistente en tener la realidad que nos pertenece "en propiedad". Pues bien, al tener en nuestras manos, por así decirlo, nuestra realidad en tanto que **propia,** somos nosotros los que debemos ir configurándola al hilo de la vida. La figura que vamos dando a nuestra realidad constituye, en cada momento, nuestra personalidad. La personalidad, en sentido de actualidad no tanto extrínseca como intrínseca, es el resumen e índice de lo que hemos hecho con nuestra personeidad. La personeidad se tiene, la personalidad se hace. Y se hace de acuerdo a un proyecto vital que transcurrentemente se convierte en el **argumento** de mi vida. En el argumento transparece mi personalidad.

5.7.13 Estas consideraciones en torno a la persona física pueden tener aplicaciones muy importantes de cara a las personas morales. Por ejemplo, podemos preguntarnos en qué medida somos persona en cuanto pueblo. La respuesta tendría dada desde la triple vertiente que define la personalidad: reflexión, autoposesión y autodeterminación. A la reflexión se opone la inconsciencia de la propia realidad, y por ello la desestimación de los valores propios. Nuestra historia, en buena medida, ha sido un olvido de nuestro ser y de nuestra realidad. Esta amnesia ha producido la falta de identidad que aqueja al pueblo latinoamericano y la imposibilidad de proyectarse con sentido propio. Pero, por razón de nuestra secular dependencia con respecto a los centros imperiales, no hemos entrado aún plenamente en posesión de nosotros mismos. Hemos sido y en buena parte seguimos siendo **"entia ab alio".** De aquí que nuestra libertad haya sido más bien una libertad "cantada", que una libertad real, puesto que nos han sido negadas nuestras propias posibilidades para la configuración de nuestra personalidad. Sólo mediante la ruptura de las múltiples dependencias que no nos permiten ser, como condición **sine qua non,** podremos ir configurando en el futuro nuestra personalidad histórica **frente** a (no **contra**) los demás pueblos.

8. El hombre, realidad radicalmente moral

5.8.1 El problema moral no es otro que el problema de la acción **responsable.** Decíamos, ya en la primera jornada, que el animal y el hombre hacen su vida respondiendo a sus necesidades y que, por ello, son "responsivos". Responsividad quiere decir ese carácter de respuesta que tiene toda acción animal o humana. Pero a diferencia del simple animal, el animal humano es doblemente responsivo. Porque además de tener que responder a sus necesidades tiene que responder también por las respuestas que a ellas da; es decir, tiene que responder por lo que hace. A este tener que responder por sus respuestas es a lo que llamamos responsabilidad. Sólo el hombre es responsable

5.8.2 Desde un punto de vista fenomenológico el carácter responsable de la acción humana transparece o se refleja en lo que a partir de M. Kant se llama el **"Faktum morale"** o hecho moral. Tratemos de

analizar este hecho típicamente humano. El esquema operacional tanto animal como humano incluye estos tres momentos esenciales según quedó explicado: necesidad, estimulación, respuesta efectora. Pero un mismo esquema puede funcionar de maneras distintas. En el caso del animal, dada una necesidad (por ejemplo, necesidad sexual o de comer), si es estimulada por el poder de estimulación que las cosas ejercen sobre él, la respuesta efectora se produce de manera inmediata y necesaria, casi en forma mecánica, desencadenada por los mecanismos del instinto animal. Por el contrario, en el caso del animal humano entre el segundo y tercer momento, es decir, entre la necesidad-estimulada y la respuesta-efectora se produce el fenómeno de **deliberación.**

5.8.3 Hoy que tanto se usa y, a veces, se abusa de la palabra **liberación** es grato encontrarnos en el vocabulario tradicional con un término de tanta prosapia y tan actual: "de-liberar" o **liberarnos-de**... En la medida en que el hombre actúa humanamente, al menos en los asuntos importantes de la vida, antes de dar una respuesta, delibera. El hombre se libera de la necesidad y del estímulo, por fuerte que éste sea, poniéndose a pensar qué es lo que va a hacer. En virtud de la deliberación el resultado ya no va a ser simple comportamiento, sino conducta. El hombre conduce su vida, en cuanto que, siendo sujeto de necesidades, por la deliberación, no está ya sujeto a ellas.

5.8.4 El pensar deliberante se manifiesta en forma de preguntas. Es un pensar **mayéutico.** El hombre es el único animal que pregunta. Vive haciéndose y haciendo a los demás preguntas. El mismo es un interrogante abierto y, por lo mismo, un problema. Recordemos a Agustín de Hipona que confesaba: "Quaestio mihi factus sum", me he convertido en problema (58). El pensar deliberante convierte la acción humana en problema: "¿Hago esto o no lo hago? ¿Me conviene o no me conviene? ¿Qué es lo que debo hacer? Ahora bien, diremos con M. Heidegger que "todo preguntar es un buscar" y que lo que se busca en la deliberación no es otra cosa que "poner en libertad" una respuesta (59). Sin pensar lo que vamos hacer sólo se producirían respuestas instintivas análogas a las de los animales.

(58) AGUSTIN, **Conf.,** 10, 25.
(59) HEIDEGGER, a, 14.

5.8.5 Dando un paso más, descubrimos que lo que busca el pensar deliberante, al poner en libertad el acto, es justificarlo. En la deliberación el hombre justifica lo que va a hacer, lo que está haciendo. Justificar viene de dos palabras latinas: **justum-facere,** hacer algo en forma justa o ajustada. A diferencia del simple animal, cuyo comportamiento es de por sí adecuado o justificado, el hombre tiene que adecuar las respuestas a sus necesidades y, en últimas, a la realidad que es. Por ello, la acción constituye para el hombre un problema moral, el de conducir su vida mediante la justificación de las respuestas que produce.

5.8.6 Producida una respuesta en forma de-liberada (libre de la necesidad y del estímulo), lo hecho adquiere el carácter de: bueno-malo, natural-antinatural, honesto-inhonesto, justo-injusto. Estas son categorías éticas inherentes a la condición humana, irreductibles, por la obligatoriedad que implican, a otras categorías, por ejemplo estéticas: bonito-feo, agradable-desagradable, etc. Y como lo que el hombre hace en forma de conducta le es imputable, de ahí que las mismas categorías con que calificamos las acciones humanas moralmente, sirvan también para calificar a las personas. En efecto, una acción injusta convierte al que la realiza en persona injusta. Hemos analizado sumariamente el hecho moral como hecho universal innegable. La única objeción que se puede oponer es que no todos coincidimos a la hora de calificar objetivamente una conducta como buena o como mala. Pero ésta no es una objeción contra el hecho mismo, sino una prueba de lo difícil que es juzgar sobre situaciones que no siempre comprendemos. Pese a lo cual el hombre, en cuanto animal responsable y no sólo responsivo, aquí y en cualquier otra parte del ancho mundo, tiene un carácter moral que podríamos resumir en dos expresiones corrientes: tiene que **darse-cuenta** y tiene que **dar-cuenta** de lo que hace.

5.8.7 Ahora bien, yendo hacia un plano que transciende lo fenomenológico, podríamos encontrar la raíz misma del hecho moral en la teoría que de la persona hemos venido desarrollando. En efecto, nadie tendría por qué responder de sus actos si sus actos no fueran **suyos.** Lo cual quiere decir que la responsabilidad implica (de otra manera sería incomprensible) la **suidad,** es decir, el hecho de que esté en

sus manos el poner o no poner un acto, ponerlo de una manera o ponerlo de otra. Es lo que hemos llamado libertad de contradicción y de especificación. El animal obedece a estímulos, mientras que el hombre responde liberadamente a realidades en la medida en que se realiza como hombre.

5.8.8 Pero para ser radicales, el análisis ha de transpasar el carácter liberado de los actos para ir al hontanar del cual emergen liberadamente. Y el hontanar o fuente de la conducta humana no puede ser otro, vistas las cosas radicalmente, que la realidad humana misma en cuanto realidad **propia.** Sería absurdo pensar que los actos pudieran ser míos **propios,** si la realidad de la cual emergen por decisión no fuera formalmente mía. Como expusimos, al animal la realidad que le pertenece sólo le pertenece materialmente y, en consecuencia, sus actos son tan sólo materialmente propios, y no tiene que responder de ellos. Por ser el animal humano una realidad personal o autoposesiva es una realidad radicalmente moral (60). Este dominio sobre sí mismo y sobre los actos le permite al hombre ser artífice de su propia realización. Artífice quiere decir que el hombre puede ir creciendo en realidad y sentido no sólo como resultado del desarrollo de unas potencialidades naturales sino, y sobre todo, como apropiación de unas posibilidades por decisión personal. Así la ciencia, las virtudes o los vicios no son propiedades que yo tenga por naturaleza. Digamos con X. Zubiri que "la realidad sustantiva cuyo carácter 'físico' es tener necesariamente propiedades por apropiación, es justo lo que yo entiendo por realidad moral. Lo moral en el sentido usual de bienes, valores y deberes, sólo es posible en una realidad que es constitucionalmente moral en el sentido explicado" (61).

9. El hombre, realidad jurídica

5.9.1 Se podría pensar que, a diferencia de la moralidad, que afecta al hombre en su raíz misma personal, el derecho, por el contra-

(60) Recomendamos la lectura del cap. VII: Etica de ARANGUREN.
(61) ZUBIRI, a, 159 ss.

rio, es algo más objetivo y externo que se le pone e impone al hombre sin que éste lo necesite desde adentro de sí mismo. ¿Tienen que ver algo las estructuras jurídicas con la realidad del hombre? ¿Es el derecho algo que culturalmente se le ha impuesto al hombre desde fuera sin que antropológicamente le nazca desde adentro? Este es el problema. A nuestro entender, lo jurídico le nace al hombre desde adentro de sí, lo mismo que lo moral a cuyo ámbito pertenece. Esto no significa que justifiquemos cualquier estructura jurídica. En concreto pueden existir estructuras jurídicas justas e injustas, de análoga manera a como existen acciones buenas o malas, pero ello sucede porque el hombre es una realidad jurídica. Mostremos la verdad de dicha afirmación.

5.9.2 El hombre es una realidad que se pertenece formalmente a sí misma **en propiedad.** Como ya expusimos, es un "de suyo" formalmente "suyo". El carácter personal de la realidad humana consiste, pues, en **suidad.** Pero el hombre tiene en sus manos la realidad que le pertenece para ser él el autor de su propia realización. Porque la realidad humana no se le da al hombre en forma acabada o conclusa, sino en estado abierto a múltiples figuras de desarrollo y realización por las cuales el hombre debe optar. Cuando en la definición clásica de persona se dice que el hombre es una realidad "sui juris" se está reconociendo este derecho (y a la vez obligación) que tiene todo hombre a realizarse como realidad **propia.**

5.9.3 Pero tal derecho-obligación a realizarse sería puramente formal y vacío de contenido, si el hombre no tuviera las posibilidades reales para su propia realización. Estas posibilidades le vienen dadas al hombre en forma interna o externa; pero, en cualquier caso, para realizarse como realidad propia necesita apropiárselas o hacerlas suyas. El pronombre personal "yo", que nombra la propia realidad en cuanto autoposesiva, reclama el adjetivo posesivo "mío" para señalar ese ámbito de cosas apropiadas sin las cuales yo no podría realizarme como persona. El yo **yoifica** las cosas apropiadas de tal manera que allanar lo debidamente apropiado es, en cierta manera, un asalto a la persona misma. Para ser el hombre "su" realidad, necesita que otras realidades sean "suyas". Acabamos de tocar la raíz última del derecho, que es

nuestra realidad personal como realidad **propia** en la que se funda el principio de **apropiación** en orden a nuestra propia realización.

5.9.4 Hemos dicho que, al apropiarnos de ciertas cosas, éstas adquieren el carácter de nuestras y, por ello, son bienes **personales.** Si lo que me apropio para mi realización lo hago **debidamente** es algo que justamente se me debe. Las cosas debidas o justas, por ser debidamente mías, pueden ser bienes materiales o inmateriales, acciones u omisiones. Estamos ante el primer sentido de la palabra derecho: lo debido, lo justo, que recibe el nombre de derecho objetivo o real. Ahora bien, precisamente por tener las cosas el carácter de debidamente mías, yo tengo la facultad moral de disponer de ellas con cierta exclusión de los demás. De otra manera no serían debidamente mías. Este poder de la persona singular o colectiva a disponer, exigir, hacer, omitir algo, sin que ninguna otra persona lo pueda impedir, es lo que comúnmente se llama derecho sujetivo o facultativo. Es una segunda significación de la palabra derecho que se funda en la anterior. El **jus-res** funda al **jus-facultas.**

5.9.5 De las anteriores consideraciones se desprende que el derecho, a diferencia de la moral que a veces es individual, es siempre un hecho social. Es una facultad de disponer de algo **("ad aliquid")** pero siempre teniendo en cuenta a los demás **("erga alios").** Los demás son otras personas como yo que tienen también el derecho y el deber de realizarse y de contar con los medios para ello. Necesitan hacer suyas ciertas cosas. Lo debidamente mío tiene unos límites. El derecho de apropiación y de propiedad no es ilimitado tal como lo supuso y lo practicó una concepción individualista de la persona. Debe tener necesariamente en cuenta a los otros. Qué es lo que en cada momento histórico, en una determinda situación y en unas determinadas circunstancias, pueda tener cada persona individual o colectiva como **propio,** y cuáles deben ser los **modos de apropiación** en cada caso, lo determina la ley positiva que cuando es justa ha de dar a cada uno lo que es suyo, es decir, lo que necesita para su propia realización. Es el tercer sentido de la palabra derecho: el **jus-lex** o derecho normativo (62).

(62) Ver ZABALZA, Joaquín. **Reflexiones en torno a la finalidad y funciones de la filosofía jurídica.** En "Universidad de Santo Tomás" (Bogotá) 7-8 (1970) pp. 169-211.

5.9.6 En síntesis, hemos mostrado cómo el derecho en cualquiera de sus significados se funda en el carácter personal e inconcluso de la realidad humana: realidad formalmente propia que necesita realizarse y para ello ha de apropiarse, en una u otra forma, en una u otra medida, de lo que justamente necesita. El hombre es, ciertamente, una realidad jurídica: el derecho le nace desde dentro de sí mismo. Pero al ser el derecho relativo a los demás, un sistema de derecho y de deberes, y también relativo a las cosas disponibles, a niveles concretos y situacionales es muy cambiante. Por ello a nivel normativo o legal ha de ir adaptándose continuamente a las circunstancias. Los mismos sistemas de apropiación, individuales, sociales o mixtos, son también relativos. Lo único absoluto en derecho son las personas y su sagrado derecho a disponer, en algún modo, de los medios para su propia realización. Este creemos ser el sentido tomista de la distinción entre "posesión común" **(communis omnium possesio)** a la que todos por naturaleza tienen derecho y la "distinción de posesiones" **(distinctio possesionum)** o propiedad privada, que no deriva de la naturaleza sino de la razón de los hombres (leyes positivas) y que debe estar regida hacia el bien común de la vida humana en unas determinadas circunstancias. En consecuencia, concluye que "la ley natural no ha sido cambiada por esto, sino más bien complementada" (63). Naturalmente, se sobrentiende, que esta complementación se verifica cuando la ley positiva es justa, es decir, proporciona a las personas los medios para su propia realización.

(63) AQUINO, c. II-II, q. 66, a. 2, c.: "1. La comunidad de los bienes se atribuye al derecho natural, no en el sentido de que éste disponga que todas las cosas deban ser poseídas en común y nada como propio, sino en el sentido de que la distinción de posesiones no es de derecho natural, sino más bien derivada de convención humana, lo que pertenece al derecho positivo, como se ha expuesto. Por consiguiente, la propiedad de las posesiones no es contraria al derecho natural, sino que se la sobreañade por conclusión de la razón humana.
2. Aquella persona que, habiendo llegado la primera a un espectáculo, facilitase la entrada a los otros, no obraría ilícitamente, pero sí actuaría con ilicitud si se la impidiera. Igualmente no obra ilícitamente el rico que, habiéndose apoderado el primero de la cosa que era común en el comienzo, la reparte entre los demás; mas peca si les prohibe indiscretamente el uso de ellas. Por eso dice San Basilio en el mismo lugar: "¿Por qué estás tú en la abundancia y aquél en la miseria, sino para que tú consigas los méritos de una buena distribución, y él reciba una corona en premio de su paciencia?".
3. Cuando San Ambrosio dice: "Nadie llame propio lo que es común", habla de la propiedad en cuanto al uso, y por eso añade: "Lo que excede de lo necesario para el gasto, se ha obtenido violentamente".
Ver: **La propiedad en crisis.** DUSSEL, b, 178 ss. También: REGINALDO F., Leopoldo. **Un problema sociológico en la teología de los Padres.** En "Universidad de Santo Tomás" 4-5 (1969) pp. 127-140.

5.9.7 De la meditación sobre el derecho nos nace una pregunta: ¿Somos **iguales** los hombres? Es difícil entrar al análisis de algo que, desde la primera declaración de los derechos del hombre (1789), se ha convertido en axioma: "Los hombres nacen y permanecen libres e iguales". Sin embargo, los más solemnes y bienintencionados enunciados pueden convertirse en graves errores de no precisar su sentido. Es precisamente lo ocurrido con la palabra IGUALDAD, para unos santo y seña de todos los igualitarismos, para otros bandera de movimientos de liberación; finalmente, no faltan quienes la rechazan por ver en ella una amenaza a situaciones de privilegio en las que viven Un poco de luz sobre este punto nos ayudará a distinguir entre verdaderas y falsas igualdades.

5.9.8 Dos o más cosas son iguales (como ya expusimos) si sólo se diferencian numeralmente. Dos átomos de hidrógeno, dos bolas de billar o dos tornillos de una misma serie sólo se diferencian por ser **dos.** Por lo demás son equivalentes: réplicas exactas sin caracteres propios que los distingan. Esta, que podríamos llamar **igualdad-equivalencia,** se diferencia de la identidad apenas en número. En efecto, identidad es la coincidencia de una cosa consigo misma. Si se habla de multiplicidad, la única que cabe dentro de la identidad es la de partes integrantes o momentos de la cosa. La igualdad, en cambio, no puede darse sin multiplicidad de cosas, pero se trata de una pluralidad uniforme que por ello tiene visos de identidad. No es de extrañar que en lenguaje común y corriente ambos términos se tomen con frecuencia como sinónimos.

5.9.9 Este primer sentido de igualdad aplicado a los humanos lleva a fatales consecuencias. Afirmar que todos somos iguales en sentido de **igualdad-equivalencia** es negar o desconocer la diversidad, la rica variedad de los individuos y de los pueblos. Es medir a todos por el mismo rasero. Es someter a la gente a moldes niveladores y homogenizantes. Es admitir que estamos hechos en serie y no en serio. Es propiciar el advenimiento del reino grisis de la uniformidad. En síntesis, es abocarnos a la barbarie del igualitarismo que, aunque parezca paradoja, es aliado fiel de todos los totalitarismos que en la historia han sido. La igualdad uniformadora es a veces causa y otras resultado de

la totalización que culmina en la identidad. Los hombres pasan a ser números, momentos intrascendentes, partes de la Totalidad-totalizada.

5.9.10 Pero hay un sentido bien distinto del anterior que podríamos llamar: **igualdad-equidad.** Esta acepta al hombre tal como es: unidad individualizada, con caracteres naturales y adquiridos propios, con actitudes y aptitudes diferenciadas que hacen que cada individuo dentro de la sociedad sea una unidad original irrepetible, con derecho a realizarse según un proyecto personal. La **igualdad-equidad** sólo puede darse en el respeto a la rica variedad de los individuos y de los pueblos. Frente al igualitarismo que grita: "a todos por el mismo rasero", la verdadera igualdad propone: "a cada cual según le corresponde". La **igualdad-equidad** consiste en la justa proporción entre humanos desiguales. La igualdad entonces no es un ideal demagógico sino resultado de la lucha por la justicia. El sueño de una sociedad-pseudoigualitaria se transforma entonces en la construcción de una sociedad-equitativa.

5.9.11 La realización de una sociedad equitativa es una tarea larga y difícil. Con frecuencia sólo se obtiene con lucha. Lucha contra las desigualdades no naturales u opresoras. La desigualdad en sentido negativo es la desproporción inequitativa entre humanos. Desproporción en la posesión y disfrute de los bienes necesarios, desproporción sobre todo en cuanto a posibilidades de educación, trabajo y participación social y política. Una sociedad inequitativa es el reino del privilegio y del medro desproporcionado a las capacidades, al trabajo, a los méritos. El lema, por el contrario, de una sociedad equitativa, que realice el ideal de la **igualdad-equidad**, debiera ser: "a cada uno según lo que necesita para vivir y realizarse y según lo que merece". El merecimiento es un factor que incluso se tiene en cuenta en las sociedades socialistas de hoy cuyo lema reza: "a cada uno según sus necesidades y según su trabajo". ¿Se podrá suprimir en la sociedad del futuro el factor "merecimiento" o "trabajo", para atender sólo a las "necesidades" como único criterio de equidad? Sería fantástico, pero el mundo ya no estaría habitado por hombres sino por ángeles.

5.9.12 La inequidad de nuestra situación de desigualdad constituye una iniquidad o pecado social. Este pecado de nuestra sociedad latinoamericana se viene denunciando por los grupos más comprometidos y por la misma Iglesia Oficial (piénsese en los **Documentos** de Medellín). Cuando una gran mayoría del pueblo latinoamericano vegeta y languidece en la miseria, ¿se puede ser **justamente** rico? No hablemos de los capitales injustamente amasados que son la mayoría. En cualquier caso, la desproporción entre el proletario o peón con sueldo legal mínimo (salario de hambre) y la élite capitalista es flagrante y escandalosa.

10. El hombre: animal político

5.10.1 Es bien conocida la definición que Aristóteles hace del hombre como animal político (zoon politikón) ¿Qué significó realmente con esta palabra "político", hoy símbolo de luchas partidistas? Sabemos que para los griegos "polis" era la ciudad. Política sería lo referente a la ciudad y político el ciudadano sin más. Pero para el griego clásico la ciudad era un estado. La Ciudad-Estado precede al Estado-Nación o el Estado-Imperio. Encontrarse en la ciudad viviendo en asocio con otros ciudadanos era, por tanto, para el hombre griego toparse por todas partes con la realidad-estado, no poder evadirla. Esta experiencia se resume en el "es": no es que pueda tener o no tener política, se trata de que "es un animal político" de tal manera que el no tener una determinada política y, todavía más, el no tener ninguna, es una forma, si se quiere negativa, pero forma al fin de cuentas de ser político.

5.10.2 No vamos a desarrollar una teoría del estado ni a describir sus diversas formas, históricas o actuales. Solamente queremos señalar las raíces antropológicas del mismo. Con ello habremos dado razón de otras de las dimensiones del animal humano: la política. Es un hecho que el resto de los animales no son políticos. Aunque nos haga reír el ejemplo, las vacas o los caballos colombianos (¿?) aún no han formado el estado vacuno o caballar colombiano. Y ello, por una razón muy simple: porque no son capaces de sociedad. A lo sumo, en la vida animal nos encontramos con algunas clases de asociaciones como la manada, el rebaño, el hormiguero, la colmena, que presentan algunas analogías con lo que es en la vida humana la sociedad. Pero asociación y sociedad son cosas muy distintas. ¿En qué se diferencian? La respuesta nos llevará a descubrir la raíz política humana.

5.10.3 Las sociedades que forma el hombre son uniones morales, mientras que las asociaciones que se producen entre los animales, por ejemplo la colmena, son uniones físicas. Nadie niega el orden maravilloso que existe entre las abejas, organizadas en diversas jerarquías y con una perfecta división de trabajo. Hay sociedades humanas, si se quiere, que no han alcanzado tamaña perfección. Sin embargo, la diferencia entre una colmena y la más imperfecta sociedad humana es esencial. Las sociedades humanas son fruto de un consentimiento explícito o de un consenso tácito, es decir, se forman y se perpetuan en forma consciente y libre. En las asociaciones animales no existen estos elementos morales. Prueba de ello es que mientras el hombre puede en forma consciente y libre cambiar los términos de las sociedades de las que forma parte, los animales están determinados unívocamente por la organización misma. De aquí que las sociedades humanas cambien, al contrario de las asociaciones animales que se repiten una y otra vez. La colmena ha sido siempre lo mismo, no así la sociedad familiar o el estado como sociedad global y menos otras sociedades que dependen más del arbitrio de los hombres, como las deportivas, científicas, religiosas, etc. Por su carácter fisicalista o instintivo, las asociaciones se imponen al animal y le pueden; por su carácter moral, consciente y libre, el hombre puede "imponerse sus propias leyes" (64).

5.10.4 Una sociedad podríamos definirla como la unión moral y estable de personas que buscan unos objetivos comunes. Unión decimos y no unidad. Porque la sociedad no es una cosa, no es un organismo o un cuerpo, del que las personas que lo forman sean partes integrales. La persona, como ya quedó claro, es una realidad **"tota in se"** y no puede abdicar, sin despersonalizarse, de su dignidad de todo: ello implicaría la negación de la autoposesión. Claro que a la sociedad se la llama cuerpo social, organismo social, y ello para indicar el carácter estructural del hecho social que nunca podría ser entendido como simple adición de individuos. Pero fácilmente se puede pasar del atomismo social al organicismo, de la equivocidad al univocismo. La sociedad es además un hecho, al menos intencionalmente, estable a diferencia de

(64) AQUINO, I-II, q. 97, a. 3, ad 3. Sobre el pensamiento político de Santo Tomás véase: GALAN G., Eustaquio. **La filosofía política de Santo Tomás de Aquino.** Madrid, Ed. Revista de Derecho Privado, 1945.

la masa o el grupo que son siempre fenómenos pasajeros. Finalmente, tenemos en todo hecho social un plexo de objetivos comunes que se proponen conseguir quienes conforman la sociedad y de cuya consecución depende el bien común de todos. El bien común opera finalísticamente como motor del hecho social. Es el elemento que dinamiza una sociedad. ¿Qué es el estado como componente del hecho social?

5.10.5 En primer lugar, por estado puede entenderse la sociedad global, es decir, aquella sociedad que engloba al resto de las sociedades y por definición las sirve: la sociedad conyugal, familiar, las sociedades profesionales, etc. Puesto que son estas sociedades el ámbito donde en forma primaria y natural se desenvuelven las personas, tienen en cierta manera una dignidad superior a la del estado que, por lo mismo, no puede ser fin en sí mismo sino medio, ciertamente necesario, pero medio. Este carácter medial del estado transparece más si se toma la palabra estado en sentido restringido, es decir, como el poder en sus diversas estructuras y funciones. El poder como facultad moral de dirección al bien común y, por tanto, como gerente del mismo, no puede endiosarse hasta el punto de considerarse su único agente y beneficiario. Precisamente este carácter absoluto y último, que a veces se ha otorgado al estado frente a las demás sociedades y las personas, ha dado origen a cuantos totalitarismos la historia ha conocido. Por oposición al estado totalitario, ha surgido **in mente** de pequeños grupos anarquistas la idea utopista de una sociedad sin estado. Entre estos dos extremos hay muchos puntos medios cuyas preferencias se las reparten las diversas tendencias o partidos que insuflan sustancia política al hombre. Pero es porque el hombre **es** político y lo es necesariamente antes de **tener** una matrícula partidista y también sin tener ninguna. El hecho político hunde sus raíces en la realidad social del hombre necesitado de una dirección.

11. "Alteridad" en sentido bíblico

5.11.1 Alteridad viene del término latino **"alter"** que significa el otro "Uno". Por ser persona el hombre realiza la unidad más perfecta, la unidad autoposesiva. No es extraño entonces que el hombre dejando de lado, con frecuencia, el solemne YO se nomine como el UNO.

Así, en vez de "YO pienso" decimos "UNO piensa que..." o "UNO hace las cosas así...", etc. "Uno" y "Otro" se oponen como "Uno" y otro "Uno". Esto indica hasta qué punto el hombre tiene conciencia de la alteridad existente entre las personas, alteridad perfecta que no le permite tratar al otro UNO como medio sino como fin en sí, no como cosa sino como persona, no como algo sino como alguien, no como referia sino como centro. El universo tiene tantos centros como personas. Todas estas reflexiones son en verdad bellas, pero cuando volvemos la vista al mundo real y nos ponemos en actitud de escucha, vemos y oímos... ¿Qué? No es un "qué", sino un "Quién" que nos dice: "**Uno** aguanta hambre", "**Uno** está enfermo", "a **Uno** no le dan trabajo", "a **Uno** no le hacen caso", "en **Uno** nadie confía", "para **Uno** no hay descanso"... ¡Cada-Uno nos cuenta su "cadaunada"! Pues bien, bíblicamente hablando, este UNO hambriento, enfermo, explotado, despreciado, solo, cansado, en una palabra, **pobre**, este UNO es la verdadera ALTERIDAD, el prójimo. Y es al prójimo a quien hay que amar como a UNO mismo. Alteridad es "prójimidad", no pura y simple "otridad" (65).

5.11.2 Claro que sin reconocimiento de la otridad de las cosas no es posible acoger al Otro como prójimo. Por ello, toda nuestra teoría de la realidad estuvo enderezada a salvarla del sujetualismo contra toda forma de ontologismo, ideísta o idealista. La realidad es lo "otro", no sólo en cuanto existe independientemente de mí, sino, y sobre todo, en cuanto tiene un 'de suyo'. Un 'de suyo' del cual me puedo servir, pero que en cierta manera yo tengo que respetar. No puedo hacer lo que me dé la gana con las cosas. El "ius utendi" no se identifica con el pseudo-"ius abutendi". Dentro de una teoría ontologista el hombre **pone** las cosas, es su gratuito y arbitrario creador. El hombre moderno de talante ontológico se ha sentido creador de mundos, y en estos "nuevos mundos" se ha comportado como un reyezuelo que quita y pone sin sentirse ligado a más ley ni orden que la que le dicta la real gana de su Yo. El sujetivismo de Descartes (Yo pienso) es un fenómeno parejo al sujetualismo de los conquistadores: Yo conquisto o **sujeto** las cosas y los hombres al Imperio de mi voluntad (66). Es lógico que el hombre mismo, el Otro, quede "cosificado" dentro de una teoría en la que el

(65) Ver: LAIN, a.

sujeto es la fuente y el principio de todo. Para salvar de la voracidad del sujeto ontológico a el Otro hay que reafirmar el estatuto metafísico de lo otro como un **"prius"** a toda presentación. La alteridad antes que por "el Otro" pasa por "lo otro". La otridad no es la projimidad bíblica, pero es su condición **sine qua non.** Todo idealismo es por fuerza dialéctica cosificador. El personalismo en sus raíces metafísicas es realista.

5.11.3 Pero, ¿quién es el Otro en cuanto prójimo? El prójimo es, en primer lugar, una presencia misteriosa que se revela, no un problema que se resuelve. Las cosas también son o se hacen presentes en nuestra vida pero no son Misterio, sino problemas que se van resolviendo teórica o prácticamente en relación a nuestras existencias. El método que nos permite descifrarlas es fundamentalmente de tipo visual: observación ocular, experimento. A las cosas las miramos, las convertimos en puntos de vista, en objetos de observación y por este camino les vamos robando, poco a poco, sus secretos. Son, si se quiere, presencias problemáticas, pero no MISTERIO propiamente hablando. Esta habitud visual ha constituido una de las características de la cultura occidental desde los griegos. Zubiri dirá que "griegos somos nosotros". Gracias a ella las ciencias han podido constituirse, a partir del Renacimiento, como saberes reales y efectivos sobre las cosas. Casi todos los verbos griegos y latinos que significan, en alguna forma, el acto de conocer están ligados al sentido de la vista y del tacto. Con la visión ocular e intelectual "captamos" o hacemos captivas las cosas, las a-prendemos o com-prendemos. Pero esta habitud visual-táctil, teórico-práctica, de tipo aprehensor que ha dado al hombre occidental un gran poder sobre las cosas, ha dificultado las relaciones entre personas. En el Otro el occidental ha visto, no a un prójimo que le habla, sino a un ente que le mira y objetiviza. J. P. Sartre, típico hombre moderno, ha denunciado este modo de ser: "Toda realidad humana está ausente o presente sobre el fondo de presencia originario con relación a todo hombre viviente, y esa presencia original no puede tener sentido sino como ser-mirado o ser-

(66) "Al principio, cuando aquel nuevo mundo fue descubierto, el principal intento que los españoles llevaron no fue propagar el Santo Evangelio sino **sujetar** a los auditores dél, a los cuales **sujetaron** de tal suerte...". En este texto, de un informe secreto de Fray Raimundo HURTADO, O.P. al General, aparece clara la **sujetualidad** moderna, que es la vertiente práctica de la **sujetividad.** Ver VARIOS: **Bartolomé de Las Casas.** pp. 110 ss.

mirante; es decir, según que otro sea para mí objeto o que yo sea objeto-para-el-otro" (67).

5.11.4 Esta tendencia a la objetivación y manipulación de lo otro y del Otro, tan típica del hombre moderno, nos viene de nuestra raiz y ancestro indoeuropeo. Pero somos bi-radicales: nuestra otra raíz es el cristianismo que se nutre de esencias bíblicas. En nuestros mejores momentos somos capaces de ver en el rostro del Otro al prójimo. Entonces el Otro empieza a ser para nosotros una presencia misteriosa que nos interpela, que nos habla, no un objeto indiferente. El habla, la palabra, ha tenido muy poca importancia en la cultura occidental, frente a la habitud visual-táctil, para expresar las relaciones humanas. A veces decimos cuando recordamos algo borrosamente que "nos suena". Sin embargo, ese misterio insondable que es el otro UNO sólo se puede revelar en forma profunda, desde adentro de UNO mismo, por la palabra.

5.11.5 La palabra no objetiviza, revela. Sale desde adentro del otro, me dice quién es, qué quiere; pide y ofrece ayuda, muestra el afecto, promete. Por la firmeza del amigo en la palabra empeñada puedo llamarle verdadero amigo. La verdad se presenta así como fidelidad o cumplimiento de una promesa, como veracidad: no fallar a la palabra. Es algo que no se dice, sino que se hace. **Hacer** la verdad, escribirá Pablo de Tarso. El órgano de la verdad en el que escucha es la confianza, la fe **(con-fide)** en lo que me dice y promete el que habla: El que habla tiene que tener palabra. En fidelidad-confianza se afirma el poder soberano de la palabra como medio privilegiado de comunión de dos presencias. Cuando, como en nuestros días, se devalúa la palabra, el hombre se enconcha en sí mismo, se ensimisma, nadie comprende a nadie como persona. Los otros UNOS pasan a ser mónadas incomprendidas, en vez de presencias abiertas. Pero no basta que el prójimo (próximo) nos hable. Sólo se habla en la proximidad, cuando se está cara-a-cara, a diferencia de la mirada que abarca en lejanía. Pero esta proximidad que requiere la palabra para ser oída es muchas veces puramente material y entonces la palabra aleja más que la mirada. La palabra es medio de intercomunicación y de comunión de dos presencias

(67) SARTRE, 242.

cuando es escuchada. Uno empieza a ser prójimo de otro, cuando se pone en actitud de escucha, cuando se **inclina** hacia el Otro hasta quedar rostro-a-rostro.

5.11.6 Dando un último paso, hay que decir que esa presencia misteriosa que nos habla y al hablarnos se nos revela desde adentro de sí misma, siempre que nos inclinamos en actitud de escucha, es cualquier persona. Al prójimo no lo elegimos como al amigo, él nos elige o, mejor, nos encontramos o topamos con él en forma gratuita e inesperada. Prójimo es potencialmente todo humano; próximamente, quien en alguna forma me interpela o me habla. Y si me habla es que me necesita. De aquí que, en sentido bíblico, el prójimo es siempre el indigente, el **pobre,** el que en alguna forma me requiere. ¿Y quién no necesita de los demás? Pero la palabra del prójimo no siempre es explícita, no siempre es clara, incluso para el mismo que la profiere. De aquí que la actitud de escucha, inclinación hacia el que me pro-voca con su palabra, necesita con frecuencia de esclarecimientos hermenéuticos. El oyente de la palabra ha de ser además hermeneuta de la misma, no para desfigurarla sino para comprenderla en su significación última. Hermenéutica, entonces, no es una forma de escapismo, sino un escuchar inteligente o meta-fenoménico (69).

5.11.7 En este contexto se sitúa la filosofía de la liberación latinoamericana. No se trata de hacer una filosofía **a la griega** cuyo punto de vista sea el de la naturaleza o Physis. Gracias al cristianismo hemos tomado conciencia de que el hombre es persona. Pero ser persona no significa ser un yo prepotente que sujeta a sí todas las cosas (incluidas las personas) degradándolas a objetos. De aquí que tampoco nos sirva una filosofía **a la moderna.** Ni el fisicalismo griego ni el ontologismo moderno. Se trata de elaborar una filosofía **a la americana** anti-ontológica pero meta-física. Antiontológica, porque el ontologismo es la ideología de la modernidad y la modernidad significa, en nuestra experiencia histórica, dependencia y opresión. Metafísica porque pretende ir "más-allá **(meta)** de la **physis,** de lo inmediato, por la apertura al misterio huma-

(69) Recomendamos la lectura de los capítulos III y IV de la obra de J. RUBIO, a, 39-76.

no, al "alter" que irrumpe en la historia y no le dejan ser, al pueblo cuya cultura se desprecia, al indio y al negro encomendado o esclavizado en calidad de mano de obra, al pobre latinoamericano en una palabra.

5.11.8 "Queremos, por último, indicar que la filosofía, como pensar analéctico (alterativo), sabe que surge de la praxis y que el mismo pro-yecto de estar-en-la-verdad que hace posible la vida del filósofo no es un proyecto filosófico, sino el proyecto de un hombre que antes que filósofo tuvo la vocación del otro como un estar-en-su-verdad, en su des-cubrimiento. Por ello la filosofía en América Latina es latinoamericana, aunque casi todos lo nieguen. Porque el que piensa filosóficamente en América Latina (si no es un sofista o un académico irreal) sabe que su teoría emerge de la praxis latinoamericana, de su mundo histórico y cotidiano; sabe que su proyecto filosófico latinoamericano es distinto del europeo. La filosofía latinoamericana como quehacer de un hombre, como pensar que piensa la realidad de la liberación, es propia de cada horizonte cultural. Puede que Europa, por sus exigencias existenciales e históricas presentes, exija al filósofo y le dé la vocación de pensar lo técnico, el juego o lo artístico. Puede que **América Latina le dé al filósofo,** como vocación del ser oprimido, como proyecto humano total, **pensar lo político,** la liberación, porque lo político es relación del hombre al hombre y el hombre latinoamericano vive postrado **bajo la dominación** política, económica, cultural, humana. El proceso del crecimiento del hombre latinoamericano significa supresión, aniquilación de las determinaciones negantes: se trata de **un movimiento de liberación,** de liberar en el hombre su ser negado. Ese proceso que debe cumplirse en todos los niveles de la cultura, es el filósofo el llamado a formularlo o las generaciones futuras le echarán en cara su inercia, su culpa por escapismo" (70).

(70) DUSSEL, a, 229.

EJERCICIOS HERMENEUTICOS

Nota: repasar las indicaciones dadas en anteriores jornadas.

A) **Identificar las principales categorías:**

1) _____ 4) _____ 7) _____
2) _____ 5) _____ 8) _____
3) _____ 6) _____ 9) _____

B) **Definirlas:**

1) _____
2) _____
3) _____
4) _____
5) _____
6) _____
7) _____
8) _____
9) _____
10) _____

C) **Relacionarlas:**

D) **Ideogramar las relaciones:**

E) **Sintetizar todo el contenido de la jornada:**

SINTESIS: **QUINTA JORNADA**

F) **Juicio personal sobre la teoría:**
Anotaciones:

G) **Confrontación con la realidad:**

LECTURAS RECOMENDADAS

MOUNIER, E. **El personalismo.**

MARCEL, G. **Ser y tener.**

ELLACURIA, I. **Introducción a la antropología de X. Zubiri.**

MARIAS, J. **Antropología metafísica.**

METZ, J. B. **Antropocentrismo cristiano: sobre la forma del pensamiento de Santo Tomás de Aquino.**

CASSIRER, E. **Antropología filosófica.**

RICOEUR, P. **Freud: una interpretación de la cultura.**

FRONDISI R. **El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo XX.**

(Ver Bibliografía).

SEXTA JORNADA

LIBERACION Y RELIGACION

¿Libertad o liberación?
Sentidos de la libertad
Sentidos de la opresión
Caminos de liberación
Religación o problema teologal
Agnosticismo y ateísmo

"De ahí que la religión-religare- que encarna esto sentido trascendental de las relaciones del hombre, nunca debe ser un instrumento de su alienación".

PAULO FREIRE

1. ¿Libertad o liberación?

6.1.1 Las palabras nacen, mueren a veces, y entre el nacimiento y la muerte sufren múltiples vicisitudes. Una de éstas consiste en ponerse de moda y pasar de moda. La moda llega hasta las palabras. Por sus palabras-clave se puede definir una época. En nuestros días han gozado de prestigio un sinnúmero de ellas, pero ninguna tanto como "liberación". Hasta el viejo término "revolución" se viste hoy de "liberación". Por todas partes han surgido grupos que se han autodenominado "de liberación". Más aún, bajo esta bandera liberacionista los cristianos latinoamericanos más conscientes vienen propiciando un cambio profundo, por no decir revolucionario, de estructuras, y para iluminar este proceso se viene generando un pensamiento propio: Teología y Filosofía de la Liberación. Ya no se habla de libertad, de la libertad dieciochesca tantas veces cantada y hoy caída en desuso como los himnos nacionales que la sustentan. ¿Qué ha sucedido? ¿Por qué este cambio de palabras que tienen la misma raíz o prosapia? ¿Se trata de simple moda?

6.1.2 No es que hayamos renunciado a la libertad. Es que hemos descubierto que la libertad no es algo estático que se otorga o se tiene por naturaleza, sin esfuerzo, sin lucha, sino por el contrario algo que se conquista día a día como el pan. Somos libres en la medida que nos hacemos libres individual y colectivamente. La libertad es un hecho dinámico. "Toda liberación es un movimiento, un paso; el movimiento de una situación de no-libertad a otra situación de libertad" (1).

---

(1) GONZALEZ, A. L-J: y SOLANO, V. **Teología de la liberación.** Bogotá, Ed., USTA, 1977, p. 55.

No hay dos hombres que sean igualmente libres; más aún, ni uno mismo es por igual libre en en el transcurso no ya de la vida, pero ni siquiera en una jornada. La libertad tiene sus más y sus menos. Si pudiéramos medir el grado de libertad de una persona cualquiera, como medimos la intensidad de un sismo o el ritmo del corazón, obtendríamos un "libergrama" con sus altos y sus bajos. La libertad sería, en este caso una "media" de libertad, ascendente o descendente. Y lo que pasa con las personas, pasa **a fortiori** con las sociedades y con los pueblos. Sólo que en estos casos la libertad no es la suma de las libertades individuales sino que además el sistema social o político en cuanto tal puede ser más o menos libre y afectar en forma positiva o negativa a las libertades individuales. La libertad, en cualquier caso, es una tarea a la que estamos convocados, algo por hacer. Precisamente para destacar este aspecto la libertad se llama hoy liberación. El morfema... "ad" indica quietud, posesión; el morfema ..."ón", en cambio, movimiento y búsqueda.

6.1.3 "El carácter de una liberación depende, como atinadamente escribe Luis José González, del tipo de libertad a que se dirija o del tipo de opresión que se rehuya" (2). De aquí que tenga dos opciones metodológicas quien quiera pensar la liberación: o se parte de la libertad y de las libertades a las que el hombre tiene derecho para, por contraposición, descubrir las opresiones; o se parte de las opresiones que de hecho se dan en la vida de los individuos y de los pueblos para definir las libertades a las que se aspira. El segundo método o camino es inductivo, el primero deductivo. El Doctor González, como buen metodólogo, prefiere el primero: "debemos definir la liberación a partir de la opresión donde se engendra, y no a partir de la libertad a la que creemos se debe dirigir" (3). No obstante, para quien piensa temáticamente la liberación, como es el caso del filósofo, la inducción y la deducción funcionan en forma que un extremo nos envía al otro y éste nos reenvía al primero (4). Otra de las cuestiones que suscita el Doctor González es si pueden ser teóricos de la liberación "quienes en una u otra forma no vivan integrados en los trabajos de la liberación"

(2) GONZALEZ-SOLANO, 55.
(3) GONZALEZ-SOLANO, 56.
(4) MARQUINEZ, e, 197 ss.

(5). En una u otra forma todos somos agentes de liberación o de opresión personal, social, política no sólo por nuestras acciones sino también por nuestras omisiones. Para un filósofo honesto, que no viva en las nubes de la ontología, sino en la realidad cotidiana, no le queda difícil ver claro y proyectar claridad sobre el quehacer liberador. Quizás las circunstancias y su compromiso liberador le obliguen en un momento a una praxis-práctica, a la acción; pero de suyo, en cuanto filósofo, lo que debe aportar al proceso de liberación es una praxis-teórica, es decir, generación de pensamiento capaz de iluminar el proceso. Aquí valdría lo de: zapatero a tus zapatos. Es tan importante esta iluminación que, sin ella, cualquier déspota podría hacer cantar a sus esclavos himnos a la libertad en un proceso pseudo-liberador.

2. Sentidos de la libertad

6.2.1 La palabra libertad sólo tiene sentido en relación con la persona. Es un atributo del animal humano y sólo de él. Los demás animales no piensan liberarse de la opresión en que los mantiene el animal humano, porque su realidad no está hecha para la libertad. Sólo el hombre que los oprime es capaz de fundar sociedades protectoras de animales. El animal vive encerrado en los estrechos límites que le imponen el entorno y dentro de él el medio específicamente prefijado. No está abierto a la totalidad, sino enclaustrado en un reducto de la misma. Y en este reducto vive dando respuestas a sus necesidades, sin que esas respuestas sean formalmente suyas, sin que sea suya su realidad ni la realidad de las cosas. El hombre, por el contrario, ha roto las fronteras del entorno viviendo en libertad hacia el mundo y ha roto las barreras del estímulo pudiendo penetrar libremente en la realidad de las cosas. De aquí que, mientras el simple animal sigue atado a los mecanismos del instinto y al poder de la necesidad y del estímulo, el hombre ha podido soltarse de esas servidumbres a lo largo de un proceso evolutivo que ha constituido un verdadero proceso de despegue o de liberación de la animalidad. Como persona, el hombre es una realidad "ab-soluta" o suelta de las demás realidades. Dentro del Universo es la única reali-

(5) GONZALEZ-SOLANO, 55.

dad que tiene razón de totalidad, aunque siga atado a la matriz universal por múltiples cordones umbilicales. Es, por ello, **relativamente** absoluta, pero **absoluta** y en consecuencia libre. No vamos a insistir más sobre análisis que en anteriores jornadas hemos venido haciendo. Pero es preciso apuntar esta raíz última de la libertad y de todo proceso liberador.

6.2.2 La libertad, como inmunidad de toda necesidad intrínseca, se manifiesta en forma de **dicción** y de **contradicción:** el hombre puede sobreponerse a la necesidad y al estímulo y decidir si va a hacer o no hacer algo; y en forma de **especificación** del acto modulándolo en mil maneras a voluntad propia. Esta inmunidad **a necessitate,** o no-necesidad, constituye apenas la raíz interna de la libertad. Es cierto que sin raíz no puede existir el árbol y dar frutos. Pero la sola raíz tampoco basta. Podemos ser internamente muy libres y estar externamente coaccionados a poner un acto en contra de nuestra voluntad. Hacia fuera, pues, libertad quiere decir, en primera instancia, inmunidad **a coactione** o no-imposición. Todo acto impuesto desde fuera, contra voluntad, no es libre. pues para que lo sea debe pasar por la voluntad o ser voluntario. Tampoco la libertad, como inmunidad de toda fuerza externa que nos imponga el acto, es suficiente. Los sentidos de libertad aludidos sólo le otorgan al hombre un poder sobre las facultades y los actos que de ellas emergen y unas condiciones externas para ejercerlo. Pero esto no basta para ser realmente libre. Aquí empieza el último sentido que la palabra libertad ha adquirido en nuestros días: libertad como conjunto de posibilidades. El grado de libertad depende en últimas, supuesto que se den los anteriores sentidos como condición **sine qua non,** de las posibilidades que nos ofrezca el abanico de la vida. A la libertad como exención de necesidad interna y externa se suma ahora la libertad como posibilitación. ¿De qué sirve ser facultativamente muy libre, si esta facultad no puede realizar lo que quiere por falta de posibilidades? El estar facultado es apenas el aspecto formal de la libertad; estar posibilitado constituye su contenido real.

3. Sentidos de la opresión

6.3.1 No es que queramos deducir **a priori** los diversos sentidos de opresión de los sentidos de libertad. Pero sí vamos a utilizar el esquema de las libertades como guía que ordene nuestra búsqueda **a posteriori** de las diversas opresiones. **Contraria contrariis:** porque opresión es lo contrario de liberación. Efectivamente, opresión (oppressio) viene de **(ob** y **premere)** oprimir, que en latín tuvo las siguientes significaciones: apretar, coger fuertemente, retener, ahogar, impedir la salida, detener, encerrar, sujetar a la fuerza, subyugar, dominar, sofocar, abatir, humillar, rebajar, deprimir. Es claro que todos estos significados niegan la libertad como inmunidad, como abertura, como posibilidad. Ninguna otra palabra significa de modo más fuerte que no sea la libertad como la palabra opresión. Liberación-opresión se oponen diametralmente.

6.3.2 Las opresiones que están ante nuestra vista, las que en una u otra medida todos padecemos, pueden ser de tres clases: individuales, sociales y políticas. Las individuales dicen relación a la persona en cuanto individuo. Si lo propio de la persona es conducir su vida, en la medida en que la conducta se degrada a simple y mero comportamiento animal de tipo instintivo, caemos en situación de opresión. A estas situaciones individuales de opresión las vamos a llamar pecado de apersonalización: **"peccatum personale"** (67). La radiografía del hombre apersonal (mejor hablar de sub-hombre) podría ser ésta: sin peso específico, sin 'sí mismo', sin capacidad para asumir la complejidad de la vida en la unidad superior de la persona, vive por fuera de 'sí mismo', en la exterioridad, una vida vanal. Está alejado de 'sí mismo', es otro del que debería ser, está alienado. Con un mínimo de 'sí mismo', no le pidáis que viva desde 'sí mismo', responsablemente. Sus respuestas son apersonales, obedientes a los reclamos del instinto o a la dominación que ejerce sobre él el "se" impersonal. Disuelto en la complejidad de la vida, sus actos, lejos de tener claro perfil de sucesos o eventos, cobran la pesadez de hechos propios del comportamiento factual. No le pidáis

(6) ZUBIRI, e, 394. Utilizamos la terminología zubiriana dándole un sentido diferente.

que dé de 'sí mismo'. No hará nada que valga la pena ni será nadie. Es un hombre descomprometido, porque empieza por no ser 'él mismo'. ¿Cómo podrá dar de 'sí mismo' y darse a 'sí mismo', si no es 'sí mismo'? Relacionando esta primera opresión con las libertades descritas en el numeral anterior, diríamos que el "peccatum personale" obtura dentro del 'sí mismo' las fuentes de la libertad, entendida como un **sobre-ponerse (supra-stare)** a la necesidad y al estímulo. El hombre personalmente oprimido se **soto-pone,** es **sub-stante.** Lo personal se naturaliza y zoologiza; se torna apersonal.

6.3.3 Al segundo modo de opresión lo vamos a llamar "peccatum sociale". Se da en la lucha por la vida en relación a los demás. Consiste en el 'fetichismo' del dinero, en la adoración del capital sobre todas las cosas, en el menosprecio de la persona. El pobre, dentro de unas relaciones capitalistas de producción, queda reducido a mero instrumento. La acumulación del capital sin límites, la explotación del hombre por el hombre, la marginalidad y la pobreza escandalosa de los más frente a una reducida élite opulenta constituyen las características de las situaciones de injusticia social. Esta forma de opresión se opone a la libertad como posibilitación. El pobre es el **destituido** de posibilidades: económicas (salario de hambre), políticas (sólo es requerido para votar), sociales (se les margina a la periferia), culturales (se les condena a no saber demasiado), etc... Sin posibilidades de vida el hombre se despersonaliza por muy libre y muy persona que quiera ser.

6.3.4 Finalmente, está la opresión política, verdadero pecado de la historia o "peccatum historicum". Es la opresión del estado totalitario sobre los **súbditos,** de las élites pudientes que controlan el poder sobre las masas, del déspota o tirano que dicta a capricho su propia ley. Y en relación de pueblo a pueblo, es la dominación, el colonizaje político, económico y cultural. Dependencia que genera el subdesarrollo y la desintegración de las culturas propias. Este tercer tipo de opresiones, a nivel estatal o de centro Imperial, introduce el factor violencia o fuerza; nadie queda inmune de coacción. Ahora bien, es ridículo pensar que el hombre puede ser libre a la fuerza. Sólo al opresor se le ocurre imaginar que en sus dominios no se pone el sol de la libertad. Una libertad otorgada es las más de las veces una opresión disfrazada de libertad.

6.3.5 Hemos analizado tres clases de opresiones: a) la opresión como falta de señorío personal, b) la opresión social o carencia de posibilidades c) y la opresión política o dominación. Habría que añadir algo muy importante: que las más de las veces las tres opresiones descritas no son independientes, sino cómplices las unas de las otras: conforman un sistema opresivo total. En este sistema, las opresiones individuales son, muy frecuentemente, un subproducto que arroja la opresión social y ésta a su vez está sostenida por la opresión política desde el estado elitista o desde los centros de poder.

4. Caminos de liberación

6.4.1 Las libertades sólo pueden darse dentro de un sistema que, lejos de impedirlas, las haga posibles, las promueva, y las garantice contra todo abuso opresor. Un sistema opresor sofoca las libertades a nivel político, social e individual. Es muy fácil decir: "seamos todos buenos y el mundo será bueno", invitando a una conversión personal. Es cierto que con individuos oprimidos por el hambre, el vicio, la incultura, etc., no puede haber un sistema libre, pero, para lograrlo, haríamos mal pensando que el cambio debe empezar por los individuos y no por el sistema. Es muy problemático, por no decir milagroso, que los individuos puedan liberarse personal y socialmente dentro de un sistema degradante que condena al vicio y a la inconsciencia a grandes masas de la población. De aquí que hoy en América Latina no se vea otra salida a la situación de opresión que padecemos que el "cambio del sistema".

6.4.2 Pero no todo cambio es de por sí bueno. Porque puede haber cambios de sistema sin que nada cambie fundamentalmente fuera de las personas de los nuevos opresores y de los nuevos oprimidos y, quizás, los modos de opresión. Hay un esquema que sirve de modelo a toda forma de opresión social y política: es el esquema "arriba-abajo". Si los de abajo luchan por desbancar a los de arriba, para subir ellos mismos y desde arriba oprimir a los que a su turno van a quedar abajo, tenemos que la opresión sigue adelante creciendo como bola de nieve. Es el esquema que a lo largo y ancho de las distintas jornadas de esta

metafísica desde América hemos venido denunciando. Es el ontologismo de la modernidad que históricamente hemos padecido. Desconfiemos, por sistema, de todo Liberador que grite "arribas" o "abajos". Precisamente, cambio de sistema quiere decir ruptura de este esquema.

6.4.3 Puede ser que esta ruptura sea, o tenga que ser, violenta. Nada se ha conseguido sin lucha y la lucha, a veces, es peleando. Desde la filosofía no se puede condenar sin más la violencia y pienso que tampoco a nombre de la religión. La justicia de la violencia (contra el injusto agresor, contra el tirano, en caso de guerra justa) ha sido tesis tradicionalmente defendida dentro de la tradición tomista. con todas las salvedades, pero sin dubitación. Ahora bien, aceptando la guerra justa que es la mayor de las violencia para acabar con situaciones de injusticia o injuria, ¿se podría condenar sin más a nombre de la razón o de la religión, la violencia con que se responde a un sistema violento u opresor? El problema está en identificar claramente la existencia de dicho sistema y en tener un modelo no-opresor de recambio. También en no mitificar la violencia. La mitificación de la violencia nos llevaría a institucionalizar la violencia en las nuevas estructuras de poder, es decir, a movernos de nuevo en el círculo vicioso de recirculación y retaliación: arriba-abajo. La violencia se entendió siempre en la filosofía tradicional como algo no deseable en sí, un mal necesario al que a veces hay que recurrir en razón de bienes superiores (salvar la vida propia, obtener las libertades mínimas o la independencia del país). Ello justificaría la violencia de los condenados al hambre, a la miseria, a la ignorancia dentro de un sistema por ello opresor: al menos comprendamos. Aunque pensamos también que los caminos de la liberación sociopolítica son los de la lucha organizada (no necesariamente violenta).

2. Religación o el problema de Dios

6.2.1 Juntar en un mismo capítulo el tema de la liberación y el de la religación o religión parecerá a muchos absurdo y contradictorio, por ejemplo, a los que piensan con Sartre que de existir Dios no podría el hombre ser libre. Es verdad que libertad significa **liberación** o existencia liberada, según expusimos en anteriores páginas. Pero, ¿liberación de qué? "El hombre puede usar o no usar de la libertad, incluso puede verse parcial o totalmente privado de ella, bien por fuerzas externas, bien por fuerzas internas. Mas no tendría sentido decir lo mismo de una piedra. El hombre no se distingue de una piedra en que ejecuta acciones libres de que la piedra se halla desposeída, sino que la diferencia es más radical: la existencia humana misma es libertad; existir es liberarse de las cosas y gracias a esta liberación podemos estar vueltos a ellas y entenderlas y modificarlas. Libertad significa **liberación,** existencia liberada" (8).

6.2.2 Pero el hombre, que como persona o realidad liberada es independiente de las cosas e incluso de las otras personas, ¿puede ser **absolutamente** libre? Sartre piensa que es un ser **arrojado** a la existencia, sin más fundamento que la nada. Zubiri, por el contrario, cree que el animal de realidades, lejos de estar arrojado, está implantado en la realidad. Es difícil pensar a un hombre flotando sobre la nada, a la manera sartriana. Por ser persona, el hombre es "absoluto" (suelto-de), pero no absolutamente-absoluto, sino relativamente-absoluto. Entre otras causas porque para vivir necesita de las cosas y no puede menos de contar con los demás. Pero además, y principalmente, porque, viviendo entre cosas y con los otros, está atado al poder de la realidad sin la cual no podría ni siquiera empezar a ser hombre. La nada sartriana es un tapujo para encubrir las raíces de nuestra religación al poder de la realidad. "Sin religación, escribe Zubiri, y sin lo religante, la libertad sería, para el hombre, su máxima impotencia y su radical desesperación" (9), como efectivamente lo es en el Sartre del **Ser y la Nada.**

6.2.3 No hay, pues, contrasentido; por el contrario, el sentido que la libertad tiene lo cobra de la religación o implantación en la realidad. "Lo mismo el uso de la libertad que la liberación emergen de la radical constitución de un ente cuya realidad es libertad. El hombre está implantado en la realidad. Y esta implantación que le constituye en la realidad, le constituye en realidad **libre.** El hombre **está siendo** libre, lo está siendo efectivamente. La religión, por la que el hombre existe, le confiere su libertad. Recíprocamente, el hombre adquiere

(8) ZUBIRI, e, 387.
(9) ZUBIRI, e, 389.

su libertad, se constituye en realidad libre, por la religación. La religación cobra entonces sentido positivo. Como uso de la libertad, la libertad es algo interior a la vida; como liberación, es el acontecimiento radical de la vida, es el principio de la existencia, en el sentido de trascendencia y de vida; como constitución libre, la libertad es la implantación del hombre en la realidad como persona, y se constituye allí donde se constituye la persona, en la religación. Libertad sólo es posible como libertad "para", no sólo como libertad "de", y, en este sentido, sólo es posible como religación. La libertad no existe sino en un ente implantado en la máxima fundamentalidad de su realidad. No hay "libertad" sin "fundamento" (10). Cuál sea este fundamento, constituye lo que llama Zubiri el "problema de Dios": No es que Dios exista y sea problema para el hombre (esto sería Dios como problema), sino, al contrario, al ser el hombre existencia religada, tiene planteado en sí mismo un problema teologal. El descubrimiento de la dimensión teologal le conducirá, en últimas, al problema teológico: la religación, por tanto, da en religión (11).

6.2.4 La posición del hombre actual frente al problema teologal y teológico es resultado de la modernidad. El pensamiento moderno se caracteriza por la pérdida progresiva de la realidad, como si en el seno del yo hubiera operado una fuerza centrífuga con enorme poder propulsor para vaciarlo de todo contenido. A la postre, la filosofía moderna se quedó sin mundo y sin Dios. Pero, por singular paradoja, tal enajenación no redundó en beneficio del yo pensante, del sujeto, pues éste, lejos de enseñorear como amo único en los campos de la filosofía, ha terminado devorándose a sí mismo, desintegrándose, desustantivándose. Lo que queda son pobres migajas de un yo roto y una menesterosa e insoportable soledad. Con rasgos firmes, casi dramáticos (cosa insólita en Zubiri), éste ha descrito tal situación:

6.2.5 "Cuando el hombre y la razón creyeron serlo todo, se perdieron a sí mismos; quedaron en cierto modo anonadados. De esta suerte el hombre del siglo XX se encuentra más solo aún; esta vez, **sin mundo, sin Dios,** sin sí mismo. Singular condición histórica. Intelectivamente no le queda al hombre de hoy más que el lugar ontológico donde pudo inscribirse la realidad del mundo, de Dios y de su propia existencia. Es la soledad absoluta. A solas con su pasar, sin más apoyo que lo que fue, el hombre actual huye de su propio vacío; se refugia en la reviviscencia nemotécnica de un pasado; exprime las maravillosas posibilidades técnicas del universo; hace transcurrir su vida sobre la superficie de sí mismo. Renuncia a adoptar actitudes radicales y últimas: la existencia del hombre actual es constitutivamente centrífuga y penúltima. He ahí el angustioso coeficiente de provisionalidad que amenaza disolver la vida contemporánea" (12).

6.2.6 Tal vacío o ausencia de Dios hace que el problema teológico deba ser expuesto hoy de manera distinta a como lo fue en otras épocas. El hombre medieval, por ejemplo, vivía inmerso en una fe y en una teología: se movía en el elemento de lo divino. Diríamos que Dios estaba a la vista, en el horizonte vital, "viniendo" al encuentro del hombre. Santo Tomás no se ve en la necesidad de "mostrar" que alguien viene; lo da por cierto y pasa a "demostrar" que lo que viene es Dios. Por ello, las teologías de aquel tiempo parten al nivel de las "pruebas"; intentan probar que lo que tienen delante es Dios (13).

6.2.7 Hoy, como lo ha hecho ver Zubiri, estamos instalados en una situación diametralmente opuesta. Orgullosos de lo humano, muchos han perdido de vista lo divino. Para no pocos la realidad divina ha desaparecido del horizonte intelectual y de las urgencias vitales. El elemento en que se mueve el hombre moderno es la realidad natural poseída por la ciencia, por la técnica y por la economía. En estas circunstancias, las clásicas pruebas de la existencia de Dios no surten ya el efecto de antes. ¿Habrá que remodelarlas o encontrar otras más acomodadas a la mentalidad de hoy?, se preguntan muchos. Al mismo tiempo se multiplican las cuestiones previas o metodales acerca de las disposi-

(10) ZUBIRI, e, 387-389. En la transcripción nos hemos permitido transponer "ser" por "realidad" para adaptar este viejo texto de Zubiri a sus posiciones actuales. Adviértase que ya en el año 1936 Zubiri habla de liberación.

(11) Sobre la distinción entre **teologal** y **teológico** ver: ZUBIRI, h, 55-56.

(12) ZUBIRI, e, 31.

(13) ZUBIRI, e, 352-353: Es muy aguda la interpretación que ZUBIRI hace del texto de Santo Tomás "Conocer a Dios de cierta manera confusa y general es algo que nos está naturalmente inserto (...). Pero esto no es conocer **simpliciter** que Dios existe; de la misma manera que conocer que alguien viene no es conocer a Pedro, aunque sea Pedro el que viene" **Sum. Theol.** I, q. Ver: CHENU M.D. **Santo Tomás de Aquino y la teología.** Madrid, Ed. Aguilar, 1962.

ciones morales e intelectuales para abordar el problema de Dios y sobre las causas y significado del ateísmo contemporáneo.

6.2.8 Tales inquietudes demuestran que el problema de Dios debe ser planteado hoy a un nivel más radical que el de las clásicas pruebas. Es que ya no es claro para muchos que "alguien viene", y mientras no se tenga delante el objeto, si bien de una manera confusa y como bulto, no se puede proceder a demostrar qué sea lo que hay. A la "demostración" debe preceder hoy la "mostración": "Para nosotros, en nuestro momento, esta cuestión previa ha cobrado un volumen que exige ser tratada por sí misma como primera vía de descubrimiento intelectual de Dios: al hombre de hoy no le es notorio que alguien viene. No se trata de una cuestión circunstancial, sino de una cuestión que tiene carácter de primeridad en la línea de la fundamentación" (14).

6.2.9 Uno de los escritos más importantes de Zubiri, con anterioridad al **Sobre la esencia,** fue, sin duda, el ensayo **En torno al problema de Dios** (1935); pero era difícil, concentrado al máximo, enigmático en muchas de sus afirmaciones: ¿qué quería decir Zubiri cuando hablaba de "religación"? Hoy muchas de estas incógnitas se han despejado, después de la inserción, en la quinta edición de **Naturaleza, Historia, Dios,** del nuevo ensayo: **Introducción al problema de Dios,** y del reciente escrito sobre **El problema teologal del hombre.** La marcha intelectual hacia Dios tiene: un punto de partida, un método y una estructura en la que se suceden diversas etapas hasta llegar a la meta final.

6.2.10 El **punto de partida** viene condicionado por la situación transreal a la que el hombre moderno había llegado, al quedarse solo, sin mundo y sin Dios y también sin sí mismo. Para ganar, pues, el terreno perdido, se impone, en primer lugar, la entrada del hombre en sus propios adentros: "Si, por un esfuerzo supremo, logra el hombre replegarse sobre sí mismo, siente pasar sobre su fondo abismático, como **umbrae silentes,** las interrogantes últimas de la existencia" (15). Esta reversión a sus propios lares empieza a realizarse en nuestros días, en

(14) ZUBIRI, e, 353.
(15) ZUBIRI, e, 240.

el alborear de la nueva era postmoderna. El problema de Dios vuelve a arrancar profundas resonancias en la oquedad sonora de algunos, hasta hace poco dormidos en preocupaciones intrascendentes. Ya Ortega presagió esta nueva situación de interés por lo divino en un famoso ensayo titulado **Dios a la vista:** "En la órbita de la Tierra hay afelio y perihelio: un tiempo de máximo alejamiento... Algo parecido acontece en la órbita de la historia con la mente respecto a Dios. Hay épocas de **odium Dei,** de gran fuga lejos de lo divino, en que esta enorme montaña de Dios llega casi a desaparecer del horizonte. Pero al cabo vienen sazones en que súbitamente, con la gracia intacta de una casta virgen, emerge a sotavento el acantilado de la divinidad. La hora de ahora es de este linaje, y procede gritar desde la cofa: "¡Dios a la vista!" (16).

6.2.11 Zubiri, igualmente, ha señalado el cambio, que se está operando: "En medio de la agitación de nuestros tiempos, puede afirmarse, sin miedo a errar, que por afirmaciones o negaciones o por positivas abstenciones, nuestra época, queriéndolo o sin quererlo, o hasta queriendo todo lo contrario, es quizá una de las épocas que más sustancialmente viven el problema de Dios (...). Lo que mueve al hombre de hoy a plantearse este problema con una agudeza comparable tan sólo a la que ha tenido en dos o tres momentos de la historia, es el hecho de que el hombre se siente conmovido en su última raíz. Como en otras épocas, el hombre de hoy se ve vertido desde el transcurso de su vida hacia lo radical de su realidad. Y en este movimiento de reversión acontece eso que en vocablo espléndido llamaba San Pablo **metanoia,** reversión, transformación; en nuestro caso, la transformación por la que la inteligencia va desde las cosas y desde el transcurso de su vida hacia las ultimidades del universo y de sí mismo" (17).

6.2.12 Sin embargo, no se vaya a creer que cuando Zubiri propone como punto de partida hacia Dios la entrada del hombre a su "sí-mismo", propone una nueva especie de subjetivismo al modo cartesiano: "Nace la filosofía de la melancolía, esto es, en el momento en que, en un momento radicalmente distinto del cartesiano, se siente el hombre solo en el universo. Mientras esa soledad significa para Descar-

(16) ORTEGA, II, 493.
(17) ZUBIRI, e, 343-345.

tes replegarse en sí mismo, y consiste, para Hegel, en no poder salir de sí, es la melancolía aristotélica justamente lo contrario: quien se ha sentido radicalmente solo, es quien tiene capacidad de estar radicalmente acompañado. Al sentirme solo, me aparece la totalidad de cuanto hay, en tanto que me falta. En la verdadera soledad están los otros más presentes que nunca. La soledad de la existencia humana no significa romper amarras con el resto del universo y convertirse en un eremita intelectual o metafísico: la soledad de la existencia humana consiste en un sentirse solo, y por ello, enfrentarse y encontrarse con el resto del universo entero" (18). Es en el análisis de su realidad misma donde el hombre encuentra la dimensión mundana y la dimensión divina del "sí-mismo" o personeidad.

6.2.13 En cuanto al **método**, Zubiri cree que "es menester afrontar el problema de Dios por vía intelectual, por vía filosófica" (19). Teodicea quiere decir, "justificación intelectual" de Dios. Zubiri rechaza como insuficientes las vías irracionales del postulado, del sentimiento, de la corazonada: "Las aspiraciones del corazón, ha escrito, son de suyo una vaguedad romántica que de nada nos serviría. Esos arrebatos o arrobos hacia el infinito, esa sentimentalidad religiosoide, es, a lo sumo, indicio y efecto de algo más hondo: del ser del hombre en Dios" (20). Y esto es lo que hay que justificar intelectivamente.

6.2.14 Sin embargo, y en esto está la originalidad de Zubiri, éste no cree que sea la "demostración" la vía primaria y única de acceso a Dios: "A fuerza de razonar especulativamente sobre Dios, se acaba por creer que la especulación es el camino para llegar a Dios. Dos cosas totalmente distintas. Ahora bien, a poco que se detenga la atención en este punto, puede descubrirse sin gran dificultad, pero probablemente con gran sorpresa para la razón especulativa, que de hecho nunca ha sido la especulación la primera vía de acceso intelectivo a Dios. Cuando la razón especulativa se ha puesto a especular y a teorizar acerca de Dios, los hombres estaban ya vertidos con antelación intelectual hacia Dios" (21).

(18) ZUBIRI, e, 240.
(19) ZUBIRI, e, 355.
(20) ZUBIRI, e, 377. Sobre la impostación del problema de Dios, en Unamuno. Ver: MARQUINEZ, g.
(21) ZUBIRI, e, 351.

6.2.15 Toda demostración de algo supone, como ya dijimos, una previa mostración de lo mismo; sin tenerlo "delante" es imposible decir de qué se trata. La mostración es la justificación intelectiva de la primaria versión del hombre a Dios, su primaria apertura. La mostración se realiza mediante el análisis fenomenológico de la realidad humana. La existencia humana aparece en tal análisis como implantada en la realidad y, por tanto, religada a lo que le implanta. El problema de Dios consiste, en primer lugar, en hacer patente el modo de implantación y, por tanto, el modo de religación. El análisis fenomenológico de la realidad ha demostrado nuestra necesaria dimensión religada y la existencia de un algo fundamentante. Qué sea ese algo o Alguien que nos implanta y nos religa es cuestión que hay que dilucidar en sucesivos pasos. Pero no serían posibles éstos, si, en primer lugar, no se nos mostrara nuestra primaria dimensión de seres necesariamente religados a algo o Alguien que nos hace hacernos. La cuestión de Dios guarda analogía con la cuestión del mundo exterior, debatida en crítica: "que la razón especulativa tenga que hacerse grave cuestión de la realidad del mundo externo no significa que sea la especulación la primera vía de acceso intelectivo a la realidad exterior" (22).

6.2.16 Hechas las anteriores consideraciones acerca del **punto de partida** y del **método,** falta ver la **estructura** del proceso o marcha hacia Dios. Esta se realiza a través de tres etapas o estadios: En el primero se parte del análisis de la existencia humana. Tal análisis muestra que el hombre es una realidad personal y, por tanto, un yo ejecutivo cuyos actos remiten a una "ultimidad" religante. A esa "orla de ultimidad", de momento, llamémosla **deidad.** El hombre consiste en una de sus dimensiones en religación. El correlato de la religación es la deidad. Qué sea la deidad como término al que apunta la religación, no lo sabemos aún. Puede ser sólo un carácter o dimensión última del ser personal; pero también podría darse el caso que fuera el reflejo especular en nosotros de una realidad divina independiente. Ante este enigma, la inteligencia se ve forzada a preguntarse en qué consiste la deidad. Resolver esta cuestión constituye el segundo estadio de la justificación. En este primer estadio no hay demostración alguna; sólo hay mostración.

(22) ZUBIRI, e, 355.

6.2.17 El segundo estadio es ya estrictamente demostrativo. Se trata de probar que eso que hemos llamado deidad es, sin duda, un reflejo especular, en nuestro ser personal, de una realidad esencialmente existente, que fundamenta al mundo y al hombre. Una realidad no separada pero tampoco homogénea con la realidad fundamentada. Sino, ¿cómo la fundamentaría? Zubiri gusta repetir que Dios y el mundo no son **uno**, pero tampoco **dos**, porque Dios no es transcendente **al-mundo** sino transcendente **en-el-mundo**. En cuanto fundamentalidad, la realidad divina ha de ser necesariamente inteligente y volente precisamente por su carácter mundificante y hominizante. Lo que hemos llamado realidad divina o **divinidad** no es de lo que **hay**, sino lo que **hace que haya.** Está en el mundo haciendo que las cosas y el hombre entre ellas se hagan. El sentido del mundo es la epifanía de Dios **ad extra.** ¿Pero es la Divinidad "Aquel" a quien los hombres, bajo diversos nombres llaman **Dios,** a quien adoran, suplican, agradecen, piden perdón, etc.? ¿Dios es algo o Alguien?

6.2.18 Estamos en el tercer estadio. Por ser una realidad inteligente y volente es una realidad personal, un Alguien, y por lo mismo una realidad absoluta. Pero como fundamento último es reduplicativamente absoluta o **absolutamente-absoluto.** También el hombre, en tanto que persona, es una realidad absoluta, pero en cuanto realidad fundamentada lo es sólo **relativamente.** Además el hombre depende, para hacerse, de las cosas. Por el contrario, Dios se pertenece por entero a sí mismo, y por lo mismo, el estar haciendo que haya cosas y que las cosas se hagan (son las cosas las que se hacen pero no sin Dios) no es resultado de una interna necesidad sino fruto de un acto libérrimo. La Causa Primera como realidad personal y libre: he aquí lo que todos llamamos **Dios.** Pero la causalidad como pura determinación de una voluntad benevolente es puro éxtasis, o salida de sí. Esto es el amor, forma suprema de causalidad, difusión o don de sí mismo, **ágape** a diferencia de **eros.** Dios no sólo da de sí mismo, sino que además se da a sí mismo. Sólo habiendo aprehendido esta última afirmación habremos llegado al fin del camino. Aquí enlaza la filosofía con lo que nos dicen las religiones, sobre todo las superiores, acerca de Dios.

6.2.19 "Deidad, realidad primera, realidad personal y libre, esto es, deidad, divinidad y Dios: he aquí los tres estadios en el descubrimiento intelectivo de Dios. Cada uno de ellos se apoya en el anterior y conduce por interna necesidad al siguiente. El primero de ellos no es demostrativo, sino simplemente mostrativo. Y es en él donde se inscriben las demostraciones de los dos últimos pasos. Por eso es por lo que la demostración no es la primera vía de acceso a Dios" (23).

6.2.20 En el último escrito, **El problema teologal del hombre,** Zubiri ofrece su pensamiento ya maduro en torno a lo que durante muchos años ha venido llamando religación, fundamento último en el hombre de su habitud religiosa. Brevemente: el hombre vive con las cosas, con otros hombres y consigo mismo, abierto al 'de suyo' o realidad. Está en la realidad y estándolo puede realizarse como persona. Este hallarse en la realidad es un estar apoderado por el **poder de lo real,** de análoga manera a como el simple animal está apoderado por el poder del estímulo. El poder de lo real es **posibilitante:** me abre a un piélago de posibilidades entre las cuales he de optar para convertirlas en realidades. Es **impelente:** me hace hacerme, o me obliga a realizarme personalmente. A tal apoderamiento es a lo que Zubiri llama **religación.** "El hombre se realiza como persona gracias a su religación al poder de lo real. La religación es una dimensión constitutiva de la persona humana. La religación no es una teoría, sino un hecho inconcurso" (24).

6.2.21 El poder de lo real está en las cosas, pero no se identifica con ellas. Estas son sólo vectores intrínsecos del mismo. Las cosas, en cuanto reales, me abren a un abanico de posibilidades por las cuales puedo optar, pero optando "ad-opto" una forma de realidad en la acción elegida. Al elegir, me elijo en una figura de realidad. El poder de lo real, en una cosa, es lo que me permite optar y ad-optar; es el fundamento de lo que ellas son para mí y de lo que yo puedo hacer con ellas: realizarme. "El apoderamiento de la persona humana por el poder de lo real es entonces un apoderamiento del hombre por el fundamento de este poder" (25). Siendo la religación un hecho, y no una teoría, es algo que se puede probar en sentido de "experienciar". La religación en cuanto consciente "es, pues, una marcha experiencial hacia

(23) ZUBIRI, e, 359.
(24) ZUBIRI, h, 58.
(25) ZUBIRI, h, 59.

el fundamento del poder de lo real" (26): es experiencia fundamental. La religión, cualquiera que sea, es la plasmación de la religación. Ello explica por qué los simples animales, al no estar "re-ligados", tampoco están "ob-ligados" a ser religiosos. Como reconoce Ludwig Feuerbach en la primera línea de su **Esencia del Cristianismo**: "la religión descansa en la diferencia esencial que existe entre el hombre y el animal" (27). La religación zubiriana es lo que Paul Tillich llama "ultimate concern o lo que últimamente nos concierne, lo que tomamos con seriedad absoluta cuando vivimos en dimensión de profundidad (28).

6.2.22 La relación que hemos sugerido entre "re-ligación" y "ob-ligación" la ha desarrollado Zubiri en sus cursos orales. La inquietud fundamental del hombre es la figura que va cobrando nuestra realidad propia o personeidad al hilo de la vida: el hombre al elegir se elige. El portavoz de esta inquietud es la llamada "voz de la conciencia"; esta voz: a) sale del fondo del ser humano, desde la intimidad de **mi** realidad; b) me insta a atenerme a la realidad; c) a menudo me "ob-liga" con carácter absoluto a hacer u omitir algo; d) y me insta en forma de "voz", que remite al poder de la realidad que se esconde detrás de ella. Es lo propio de la audición: que la realidad que oímos al tiempo que se revela se esconde. La voz de la conciencia es una **intelección-auditiva-sentiente** que me insta a atenerme a la realidad en cuanto realidad y que sale por los fueros de la realidad cuando yo le doy la espalda. Porque hay opciones cuya ad-opción me desarrealizan, en cuanto me retrotraen al reino de la arrealidad y al ámbito oscuro de la estimulidad y de la necesidad. Libertad es mantenernos abiertos a la realidad, y a ello estamos "ob-ligados" (29).

6. Agnosticismo y ateísmo

6.6.1 Si el hombre está abierto a Dios, al estar abierto a la realidad de las cosas y de sí mismo, ¿cómo es posible entonces la existencia de agnósticos y de ateos? Con relación al agnosticismo, que no niega a Dios pero lo declara incognoscible **(the Unknowable,** escribió H. Spencer), ¿podríamos decir que es una actitud imposible o absurda? O, ¿habrá más bien que reconocer en la actitud agnóstica un núcleo de verdad? Soy de la opinión de que muchos de los llamados errores no son en sí mismos errores sino grandes verdades, **exageradas** o **minimizadas.** Aquí está el error. El agnosticismo es, si se quiere, erróneo, pero lo es por exageración de una gran verdad, reconocida por lo mejor de la tradición cristiana. Hay un agnosticismo cristiano. Santo Tomás, después de haber hablado mucho de Dios, se pregunta **cómo** es posible hablar de Dios: "Dionisio (el pseudo-Dionisio) enseña que tales nombres (atributos divinos) pueden ser afirmados y negados de Dios. Afirmados en cuanto a la noción **que significan,** y negados a causa del **modo de la significación.** Ya que el modo de supereminencia, según el cual las perfecciones se encuentran en Dios, no puede significarse por los nombres que nosotros imponemos, si no es negándolos" (30).

6.6.2 De aquí la importancia que, en el pensamiento de Santo Tomás, tiene la **"via negationis",** o el camino de la teología negativa, como medio de purificación de lo que la teología afirmativa **"via affirmationis"** dice de Dios. Sólo negando lo previamente afirmado, se puede obtener por superación, o **"via excellentiae",** proposiciones acerca de Dios con el mínimo de impureza. Se trata del método dialéctico, de tesis-antitesis-sintesis, que Santo Tomás practica en teología y filosofía mucho antes de que lo pusieran de moda idealistas y materialistas. El Aquinate es plenamente consciente de dicho método: "En tres sentidos se predican de Dios los atributos: En primer lugar, afirmativamente (TESIS) al decir: "Dios es sabio". Lo cual es necesario afirmarlo por darse en El la semejanza de la sabiduría que de El fluye. Pero al no darse en Dios la sabiduría al modo como nosotros la entendemos y denominamos, podemos negársela con verdad (ANTITESIS): "Dios no es sabio". Por último, al no negarle la sabiduría a Dios por mengua o deficiencia, sino porque en El está de un modo supereminente superior al que se puede decir y entender (SINTESIS), es necesario afirmar que "Dios es supersabio" (31).

(26) ZUBIRI, h, 60.
(27) Ver: CASAS DE MARQUINEZ, Amparo. **Antropología religiosa de Ludwig Feuerbach.** En Universidad de Santo Tomás 17-18 (1973) pp. 235 ss.
(28) Ver: TILLICH, Paul. **La dimensión perdida.** Bilbao, Ed. Desclée, 1970.
(29) LOPEZ QUINTAS, c, 258.
(30) AQUINO, c, L.I, 30.
(31) **De potentia,** q. 7,5 ad 2.

6.6.3 Este agnosticismo tomista o teología negativa se continúa en los grandes místicos dominicos del siglo XIII y XIV: el Maestro Eckhart, Juan Tauler, el Beato Enrique Suso, etc. . . .; en representantes del agustinismo como Ruisbroeck, Nicolás de Cusa y llega hasta los místicos españoles del Siglo de Oro, como San Juan de la Cruz. Los místicos católicos no niegan en absoluto la posibilidad de acceder a Dios por vía intelectual, pero tal vía les parece un camino de ignorancia visto desde su experiencia mística: "Dios no es nada de lo que tú puedes decir de El. Está por encima de toda forma, de toda esencia, de todo bien y no es nada de lo que tú puedes conocer y decir de El. Está por encima de todo, mucho más de lo que una inteligencia puede concebir" (Tauler); "Dios es una nada de todas las cosas en las que se puede pensar y que se pueden designar" (Beato Suso); "Dios es el eterno Innominado" (Ruisbroeck); "lo inatingible" (Cusa); "una noche oscura para el alma en esta vida" (San Juan de la Cruz) (32).

6.6.4 Frente a este agnosticismo cristiano de la mejor ley (núcleo de verdad latente en toda forma de agnosticismo moderno) está el racionalismo, error de signo contrario. Con frecuencia damos la impresión de que de Dios sabemos casi todo, pese a que repetimos que Dios es Misterio Inefable. ¿Cómo es posible que de Dios se hayan escrito más páginas que acerca del átomo? Es genuina nuestra aspiración a conocer, pero no la presunción de creer saberlo todo, como si Dios fuera una máquina cuyas piezas pudieran ser contadas y cuyo íntimo funcionamiento no se nos escapara. Para curarnos de esta arrogancia racionalista necesitamos una buena dosis de lo que Cusa llamaba "docta ignorancia". Con respecto a Dios, ¿podemos aspirar a algo más que a ser doctos ignorantes? Junto a la teología afirmativa se hace necesaria una teología negativa para lograr un equilibrio entre aquellos que pretenden saberlo todo y el agnosticismo radical que no quiere saber nada.

6.6.5 Volviendo a la esclarecedora distinción tomista entre **lo-que** conocemos y **el-modo-como** lo conocemos, si a lo primero llamamos sentido y a lo segundo contenido representativo, tendríamos que decir que nuestros conceptos acerca de Dios tienen significación o sentido,

(32) Ver: GRISON, Michel: **Teología natural o teodicea.** Barcelona, Ed. Herder, 1968, pp. 143 ss.

pero no contenido representativo. Así, por ejemplo, interpreta Donceel los anteriores textos tomistas: "En este punto Santo Tomás introduce una distinción entre lo que nuestros conceptos **representan** y lo que **significan,** entre su elemento significativo y su elemento representativo. Nuestros conceptos sólo pueden representar seres materiales; en cambio, pueden significar objetos inmateriales. **Representar** significa: retratar por medio de notas distintivas y características. **Significar** quiere decir: tender, dirigirse a, afirmar" (33).

6.6.6 Si se admite tal distinción, no causará extrañeza que un filósofo cristiano como X. Zubiri afirme taxativamente que nuestros conceptos de Dios son "direccionales": "En esta marcha intelectual hacia Dios el hombre no obtiene ni puede obtener conceptos adecuados acerca de Dios, porque el hombre obtiene sus conceptos solamente de las cosas. Pero sería un error pensar que las cosas no nos dan sino conceptos de ellas; mejor dicho, los conceptos que las cosas nos dan no sirven tan sólo para representarlas, sino para ir hacia otras. Aún en la experiencia más corriente, la inteligencia con sus conceptos tiene dos dimensiones distintas: la de un **estar-ante** algunas cosas y la de un **estar-en-dirección** hacia otras. Si en la primera dimensión el hombre cobra conceptos representativos de las cosas, en la segunda cobra conceptos direccionales hacia otras; encuentra en los conceptos vías conceptuales. En nuestro problema las cosas no nos dan conceptos representativos de Dios, pero nos dan a elegir diversas vías con que situarnos en dirección hacia El" (34). Los caminos o vías son necesarios para llegar al término, pero no son el término. La carretera muere donde la ciudad abre sus puertas. La carretera nos conduce, pero no nos introduce en la ciudad. Las Vías conceptuales cuando son verdaderas nos dejan en el pórtico mismo del Misterio que es Dios. Hablamos de vías verdaderas, porque no todas conducen al mismo término; no puedo, por ejemplo llegar a Nueva York cogiendo la vía de Buenos Aires. Por esta razón añade X. Zubiri que "la labor de la inteligencia consiste en discernir las vías posibles de las imposibles. Lo que con esto se quiere decir es que hay unas vías tales, que si logramos llevarlas hasta su término encontraríamos en él la realidad de Dios, infinitamente desbordante de todo contenido representativo, pero una

(33) DONCEEL, 359.
(34) ZUBIRI, e, 359.

realidad que justificaría de modo eminente, por elevación, lo que de una manera sólo direccional ha concebido de ella la inteligencia. En cambio, otras vías son vías muertas o aberrantes, simplemente porque al cabo de la dirección indicada por ellas nunca llegaríamos a encontrar en su término la realidad Dios. Es toda la diferencia entre emprender un buen camino o errar" (35).

6.6.7 En nuestro peregrinaje hacia Dios, la vía conceptual cumple una tarea esencialmente propedéutica. Pero, supuesto que no neguemos este primer paso, debemos decir que es la vía del amor el camino real que nos instala en el corazón mismo de Dios. Por ello, afirma Santo Tomás "que es preferible amar a Dios que conocerle" como conclusión de un fino análisis sobre la naturaleza centrípeta del conocimiento, que es interiorización, y la naturaleza centrífuga del amor, que es éxtasis o salida de nosotros mismos: "Como arriba se dijo, la acción de entender consiste en que la formalidad o concepto de la cosa conocida se encuentra en el cognoscente; en cambio, el acto de la voluntad se perfecciona por el movimiento hacia la cosa tal como es en sí (. . .). Por tanto, cuando la realidad en la que encuentra el bien es más noble que el alma misma, en la que se encuentra el concepto de tal realidad, tenemos, por comparación a esta realidad, que la voluntad es más noble que el entendimiento. Sin embargo, cuando la realidad en la que se encuentra el bien es inferior al alma, entonces, por comparación a tal realidad, el entendimiento es superior a la voluntad. Por esto es preferible amar a Dios que conocerle; y, viceversa, mejor es conocer las cosas corporales que amarlas" (36). El conocimiento por ser interiorización o conceptualización de Dios lo empobrece infinitamente. ¿Cómo pretender meter a Dios en nuestra pobre cabeza? Sólo el éxtasis o salida amorosa nos engrandece, sin empequeñecerlo, pues nos instala en El. Entonces existimos, nos movemos y somos en Dios. En cierto modo adquirimos dimensiones divinas. De aquí que la "teología mística conduzca al descanso y al silencio" (37), en el sentir de Cusa. San Juan de la Cruz, que

(35) ZUBIRI, e, 350.
(36) AQUINO, b, I, q. 82, a. 3. resp.
(37) CUSA, Nicolás: "Mystica theologia ducit ad vacationem et silentium, ubi est visión (...) invisibilis Dei" (o.c. MEINER, **Apologia Doc. ing.** p. 7). El gran cardenal del Renacimiento recoge en su obra la tradición teológica y mística negativa. En ingenioso juego de palabras llega a afirmar que: "Inattingibile attingitur inattingibiliter". **Idiota de sap.**, p. 9).

en el **Cántico Espiritual** busca afanosamente al Amado escondido, habla de un no sé qué que quedan balbuciendo las cosas sin que le den razón plena:

"Y todos cuantos vagan,
De ti me van mil gracias refiriendo
Y todos más me llagan,
Y déjanme muriendo
Un no sé qué que quedan balbuciendo" (38).

6.6.8 Esta es la verdad escondida, o no cabalmente expresada por los innumerables agnosticismos modernos, sentimentalistas, voluntaristas, fideístas que, a despecho de la incapacidad de representar a Dios conceptualmente, lo reconocen por vía de experiencia vital. El agnosticismo, en lo que tiene de exageración y, por tanto, de error, consiste en negar que nuestros conceptos tengan (no contenido representativo) sentido o significación. De haber conocido esta esclarecedora distinción tomista, quizás muchos agnosticismos radicales, espiritualistas o ateizantes, no lo serían tales. A nosotros nos cabe la fortuna de haber sido aleccionados y curados del racionalismo cartesiano de la idea clara y distinta que disuelve el Misterio y lo empequeñece a formato de bolsillo. Ni racionalistas ni agnósticos radicales, sino doctos ignorantes. En cualquier caso, hay que decir que el agnosticismo es una de las posibles actitudes religiosas: la de abstenerse positivamente de considerar los problemas absolutos. Tampoco la positiva abstención sería posible sin la religación (39).

6.6.9 Lo mismo cabría decir de la actitud atea o antiteísta. Aquí se rompe el neutralismo entre afirmación y negación: se opta por el **no** frente al **sí**, a veces beligerantemente. ¿Pero es posible oponerse frontalmente a la religión sin ser religioso a su manera? ¿La antirreligión no es, precisamente por su carácter **anti-**, un fenómeno religioso? ¿Pueden chocar dos trenes si no van por la misma línea, aunque en dirección contraria? "El ateísmo no es menos creencia que el teísmo. Ni el

(38) JUAN DE LA CRUZ, **Obras completas**, Madrid, Ed. BAC, 5ª edic., 1964.
(39) MARQUINEZ, g, 337.

teísmo ni el ateísmo están en situación de no necesitar de fundamentar su actitud" (40). ¿Cómo, entonces, es posible un verdadero ateísmo? La respuesta de Zubiri a este punto está en coherencia con la teoría de la religación: "El ateísmo es así, por lo pronto, problema, y no la situación primaria del hombre. Si el hombre está constitutivamente religado, el problema estará no en DESCUBRIR a Dios, sino en la posibilidad de ENCUBRIRLO" (41). La teoría, banal por cierto, de que se es ateo por la imposibilidad de demostrar que Dios existe, queda desplazada por la tesis más seria de la generación del ateísmo en la posibilidad que tiene el hombre de embozar la dimensión religada de su realidad.

6.6.10 Este embozamiento o encubrimiento de la religación puede darse en tres formas: a) por disolución vital; b) por soberbia personal; y c) por imposición social.

6.6.11 La primera forma de encubrimiento es por disolución vital. El hombre tiene que realizarse viviendo. Ahora bien, en la medida en que el hombre no es capaz de asumir la complejidad de su vida en la unidad superior de su persona, termina descentrado de sí mismo y disuelto en el torbellino de la vida. Cuando lo personal se diluye, se vive por fuera una vida apersonal, con frecuencia vana. Si por su parte la vida se muestra espléndida y generosa, si experimentamos el éxito de nuestras fuerzas para vivir, entonces es posible que la vida adquiera carácter absolutamente-absoluto. Este endiosamiento o divinización es lo que, en espléndida frase, llama San Juan **"Superbia vitae"**. Los peores ídolos no son los de barro o los de oro, propios de hombres primitivos, sino estos otros que, como la vida, no se ven, pero se sirven y se adoran por multitudes fascinadas por su brillo: "comamos y bebamos...", "hay que vivir la vida", se dice. Zubiri ha escrito que "el éxito de la vida es el gran creador del ateísmo. La confianza radical, la entrega a sus propias fuerzas para ser y la desligación de todo, son un mismo fenómeno. Sólo un espíritu superior puede conservarse religado en medio del complicado éxito de sus fuerzas para ser" (42). En estas condiciones, el encubrimiento de la religación viene dado por

(40) ZUBIRI, h, 55-56.
(41) ZUBIRI, e, 391.
(42) ZUBIRI, e, 392.

el descentramiento personal, la pérdida de las propias raíces y el endiosamiento de la vida.

6.6.12 Pero puede ser que sin conocer fracasos, la vida se desenmascare en un momento dado y aparezca como un total y rotundo fracaso. Es entonces cuando la vida, para los que antes se embriagaban de su luz, pierde su brillo oropelesco y les empieza a parecer monótona, aburrida, vana. El aburrimiento ontológico es mortal: muere en él el dios-vida; la vida no da para más, aun teniéndolo todo. Es bueno que caigan los ídolos. Pero, ¿en este crepúsculo qué hará el hombre? Muchos se hacen a la idea de ir tirando cansinamente con la esperanza de que algún día resucite su dios-caído. Otros, siempre minorías, se retrotraen a las fuentes de su realidad personal. Este encuentro consigo mismo siempre es positivo. Habría posibilidad de tocar fondo y descubrir las raíces hasta entonces encubiertas de la religación. De hecho, no es infrecuente que esto suceda y que la vida se aboque a Dios. Pero también es posible que, en este retraimiento, endiosemos la persona. Por ser relativamente-absolutos estamos siempre tentados a proclamarnos y sentirnos absolutamente-absolutos: "seréis como dioses". El ateísmo personal, o soberbia de la persona, es la segunda forma de encubrimiento de la religación. ¿Cómo es esto posible si se está cabe-sí-mismo? Mediante el recurso metódico a la nada. No es fortuito que la nada se haya convertido en uno de los temas fundamentales de filosofía contemporánea. La nada opera como una neblina que impide ver las efectivas raíces de nuestra religación, desligándola de toda otra realidad fundamental y obligándola o condenándola a ser ella misma absoluta-absolutamente. Es por demás claro, para el que lea profundamente, que este es el papel que desempeña la nada de Sartre en la absolutización de la libertad a la que por otra parte estamos condenados.

6.6.13 Finalmente, el ateísmo, más que personalmente aceptado, puede ser una forma de desligación social o políticamente impuesta. La familia, el grupo, la clase social a la que se pertenece pueden instalarnos en un tipo de existencia desligada. Pero, sobre todo, es el poder del estado confesionalmente ateo el que en nuestros días ha impuesto el ateísmo a pueblos enteros como forma oficial de vida. Es el pecado de los tiempos actuales o el poder del pecado como agente de

la historia. En este sentido el tiempo actual es un tiempo de ateísmo: "los que no somos ateos, escribía Zubiri en 1935, somos lo que somos, a despecho de nuestro tiempo, como los ateos de otras épocas lo fueron a despecho del suyo" (43). Por lo mismo, el problema más fundamental hoy no es de confesiones religiosas (tan álgido en épocas aún próximas), sino el de religión-irreligión. Pero estos aspectos con ser fundamentales no son fundantes. Lo radicalmente fundante de cuanto en forma positiva o negativa sucede en el campo de la religión o irreligión (y el ateo es religioso a su manera) es la religación.

6.6.14 Estas consideraciones preludian y hacen necesaria una filosofía de la religión. que nos permita comprender a los que pensamos **desde** y **para** América Latina, en primer lugar, el hecho de la religiosidad popular. Nuestro pueblo es eminentemente religioso. Una visión crítica de la religiosidad popular latinoamericana ya no puede ser **a priori** negativa. No necesariamente la religión es el opio del pueblo. Tenemos que tomar en serio la religiosidad popular. ¿Cómo es religioso nuestro pueblo? No se trata tan sólo de describir sociológicamente, sino de interpretar hermenéuticamente, si se me permite la redundancia. Entonces veremos, a través de sus símbolos, que la religión en sus distintas formas (a veces deformadas) responde a la religación personal y a la necesidad que tiene toda cultura de un núcleo ético-mítico (44).

6.6.15 Nos proponemos seguir nuestra reflexión metafísica ahondando muchos de los temas, en el presente volumen apenas esbozados, en sucesivos trabajos. Lo importante es que nos **convirtamos** a América Latina, a **nuestra** realidad y que sea ésta el elemento intencional que catalice nuestra reflexión en cuanto quehacer liberador. En todo lo que hacemos debería sonar una preocupación fundamental: **¿Quid hoc ad Latinoamericam?**

(43) ZUBIRI, e, 394.

(44) Mientras terminamos nuestra obra: **Filosofía de la religión** aconsejamos la lectura: SCANNONE, J. C. **Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje: hacia una filosofía de la religión postmoderna y latinoamericanamente situada.** En "Mundo Nuevo" 1 (1973) pp. 221-245.

EJERCICIOS HERMENEUTICOS

Nota: repasar las indicaciones dadas en anteriores jornadas.

A) **Identificar las principales categorías:**

1) _____ 4) _____ 7) _____

2) _____ 5) _____ 8) _____

3) _____ 6) _____ 9) _____

B) **Definirlas:**

1) _____

2) _____

3) _____

4) _____

5) _____

6) _____

7) _____

8) _____

9) _____

10) _____

C) **Relacionarlas:**

D) **Ideogramar las relaciones:**

E) **Sintetizar toda la jornada:**

SINTESIS:

F) **Juicio personal sobre la teoría:**

Anotaciones:

G) **Confrontación con la realidad:**

LECTURAS RECOMENDADAS

GOMEZ CAFFARENA, José. **Metafísica fundamental,** véase Cap. X: **La libertad.**

RUBIO, Jaime. **Introducción al filosofar,** 2ª edic., de manera especial Cap. III y IV.

GONZALEZ, L. J. y

SOLANO RAMIREZ, V. **Teología de la liberación,** donde encontrará abundante bibliografía sobre aspectos filosóficos de la liberación.

SARTRE, Jean Paul. **El ser y la nada,** véase parte IV.

JASPERS, Karl. **Filosofía,** véase libro II.

LUIJPEN, X. **Fenomenología existencial,** véase Cap. XI.

TILLICH, Paul. **La dimensión perdida.**

ZUBIRI, Xavier. **Introducción al problema de Dios,** en NHD pp. 341-360; **En torno al problema de Dios, Ib.** pp. 361-397; **El problema teologal del hombre.**

(Ver Bibliografía).

CUATRO LECTURAS PARA TERMINAR:

Fenomenología de nuestra cultura en Cien Años de Soledad de GGM.

Una lectura latinoamericana de Descartes.

El hombre latinoamericano: ensayo de interpretación analéctica.

Xavier Zubiri en la dorada cima de los ochenta.

I. FENOMENOLOGIA DE NUESTRA CULTURA EN "CIEN AÑOS DE SOLEDAD" DE GABRIEL GARCIA MARQUEZ*

1. Macondo, nuestro símbolo

Como el título mismo lo indica, se trata de mostrar los rasgos más característicos de nuestra cultura latinoamericana. Y nada me ha parecido mejor, en mi intento de mostración fenomenológica, que centrar mis análisis en la novela de Gabriel García Márquez, **Cien Años de Soledad** (CAS).

Hasta hace pocos años (la primera edición de CAS es de 1967), MACONDO era apenas una palabra que identificaba una finca en las cercanías de Aracataca y también un término, posiblemente de origen africano, con el que los habitantes de la región se referían a la parte de tierra más pantanosa, pestífera e insidiosa del municipio costeño. En virtud del genio creador de GGM, este punto insignificante y su nombre se ha convertido en símbolo significante no sólo de Aracataca y de la Costa Atlántica colombiana, sino también de Colombia entera y de América Latina universa. Sobre esta sobresignificación del término, escribe Mario Vargas Llosa, uno de los más conspicuos analistas de la obra de GGM, lo siguiente:

"En los paisajes de Macondo está apresada toda la naturaleza de América: sus nieves, sus cordilleras, sus desiertos, sus cataclismos. También sus dramas aparecen refractados en la vida política y social de Macondo: la historia de la compañía bananera y su presidente, el ufano Mr. Brown que viaja en un tren de cristal y terciopelo, sintetiza el drama de la explotación colonial de América y las tragedias que engendra. No todo es magia y fiesta erótica en Macondo: un fragor de hostilidades entre poderosos y miserables resuena tras esas llamaradas y estalla a veces en orgía y sangre. En los desfiladeros y en los páramos de la sierra de Macondo, hay, además, esos ejércitos que se despedazan y se buscan interminablemente, una guerra feroz que diezma a los hombres y malogra el destino del país, como ocurrió y ocurre todavía en muchos puntos de América".

---

* Conferencia dictada el 14 de diciembre de 1978, en el **Seminario sobre Cultura Popular,** Bogotá, USTA-CED.

Efectivamente, GGM nos muestra en su novela, como en una especie de auto sacramental, la parábola de nuestro mundo latinoamericano de principio a fin, en nacimiento, vida, pasión y muerte. Macondo no es Amerindia, sino la América Latina mestiza condenada a quinientos años de dependencia, insularidad y soledad, que lucha por abrirse camino a la historia, pero que hasta hoy le es negada con nuevas formas de dependencia y colonialismo. Macondo es nuestro signo y símbolo total, desde un primer momento genesíaco en el que el mundo era tan reciente que muchas cosas carecían de nombre y, para mencionarlas, había que "señalarlas con el dedo" (CAS, 9) hasta el Apocalipsis final en que Macondo queda reducido "a un pavoroso remolino de polvo y escombros centrifugado por la cólera del huracán bíblico" (CAS, 350). ¿Qué quiso significar GGM con el arrasamiento de Macondo? Sabemos que la muerte es el término de la parábola de la vida humana, aunque creemos que después de la muerte tenemos una segunda oportunidad. Sabemos también que las culturas, como el hombre mismo, nacen, se desarrollan y mueren. Pero hay algo más, y es que Macondo pierde su estado de inocencia original, corrompido por el demonio del poder y por el poder corruptor del dinero. ¿Cómo extrañarnos entonces de que su creador se llene de santa ira y decida finiquitarlo? También nosotros pensamos que Macondo debe morir en lo que tiene de negativo, de mentira, de sumisión, de brutalidad como condición necesaria para el advenimiento de una tierra nueva y un cielo nuevo. ¿Cómo es el viejo Macondo, ciudad de los espejos o espejismos, al que GGM niega "una segunda oportunidad sobre la tierra"? (CAS, 351).

2. Naturaleza y cultura

Es habitual no sólo distinguir, sino también contraponer, el mundo de la naturaleza y el mundo de la cultura. Rickert define la naturaleza como el conjunto de lo nacido por sí, oriundo de sí, entregado a su propio crecimiento. Una roca, un árbol, un organismo animal, los ríos, el clima son cosas naturales. Cultura, en cambio, es todo objeto al cual hay incorporado algún valor o toda institución o actividad que tienden a un valor. En tal sentido, un cultivo, unas edificaciones, una máquina, las instituciones sociales y políticas, las ideas científicas, las expresiones artísticas, las tradiciones, el folklore, las leyendas y mitos, las prácticas morales y religiosas, en una palabra: todo lo que hace el hombre y el modo como lo hace es cultura. Es claro entonces que no puede haber cultura sin hombre ni grupo humano sin cultura. Cada grupo conforma su propio mundo cultural, a cuyo abrigo y de cuyas mediaciones viven cuantos forman parte de él.

A poco que se reflexione salta a la vista, sin negar que el hombre sea el único agente de una cultura, que ésta se tipifica y caracteriza, en buena medida, por la base geográfica. No puede ser lo mismo una cultura de desierto que una de selva, una cultura de altiplano que una de costa, una cultura polar y otra tropical. La cultura la hace el hombre, pero la hace desde la naturaleza.

Geográficamente Macondo nace en la selva tropical, "paraíso de humedad y silencio" (CAS, 17); en vecindades de ciénagas y pantanos "cubiertos de una eterna nata vegetal" (CAS, 17); a orillas de un río cuyas aguas, desde la próxima sierra, "se precipitaban por el

lecho de piedras pulidas, blancas y enormes como huevos prehistóricos" (CAS, 9); bajo un sol sofocante por cuyo poder hasta "las bisagras y las aldabas se torcían de calor" (CAS, 28); donde la vegetación se ve "crecer ante los ojos" (CAS, 17).

La selva ha sido uno de los grandes mitos de la novelística latinoamericana. Es el caos primigenio que hay que someter, domesticar y humanizar para hacer posible la vida humana y la cultura. Medio hostil al cual se enfrenta el hombre como a un desafío. Indudablemente, la naturaleza americana es bravía, extremosa, abrupta, inestable. ¿Habrá que echar la culpa de nuestro subdesarrollo al tipo de naturaleza que nos ha cabido en suerte o, según algunos piensan, en desgracia? Así lo pensó Hegel: "Ni la **zona cálida** ni la **fría** son suelo abonado para que en ellas se desarrollen pueblos importantes en la historia universal... Los extremos no son favorables para el desarrollo espiritual... El hombre se mantiene en estas zonas harto embotado; la naturaleza lo deprime; no puede por tanto separarse de ella, que es lo que constituye la primera condición de una cultura espiritual elevada. La violencia de los elementos es demasiado grande, para que el hombre pueda vencerlos en la lucha y adquirir poderío suficiente para afirmar su libertad espiritual frente al poder de la naturaleza. El hombre necesita de la naturaleza para sus fines; pero cuando la naturaleza es demasiado poderosa, no se ofrece al hombre como medio. Por eso las zonas cálida y fría no son el teatro de la historia"[1].

En respuesta a Hegel y a tantos otros que, incluso aquí en América, han acudido a esta teoría para explicar nuestro subdesarrollo y marginalidad, hay que afirmar que la naturaleza, aun con todos sus rigores, es una inmensa fuente de recursos y posibilidades. A Macondo no lo perdió la naturaleza selvática, insular, pero al fin y al cabo pródiga, sino otros factores que como avalancha desencadenaron sobre él todos los males, no permitiéndole tener un desarrollo normal, propio, desde sí mismo. Es lo que intentamos mostrar.

3. Cultura y palabra

Nacer, culturalmente, es venir al mundo de la palabra. El hombre hace las cosas suyas apalabrándolas. En el Génesis, principio absoluto de las cosas, al tiempo que Dios las crea, las nombra: y llamó a la luz "día", a la oscuridad "noche", al firmamento "cielo", a lo seco "tierra" y a las aguas "mares" (Gén. 1). También Adán "puso nombre a todos los ganados, a las aves del cielo y a todos los animales del campo" (Gén. 2). En Macondo el mundo "era tan reciente que muchas cosas carecían de nombre y para mencionarlas había que señalarlas con el dedo" (CAS, 9). Hasta el propio mundo en cuanto tal carecía de nombre. ¿Cómo se llamará este nuevo mundo? En medio de la selva, José Arcadio Buendía soñó una noche que allí se levantaba una ruidosa ciudad con casas de paredes de espejos: "preguntó qué ciudad era aquella, y le contestaron con un nombre que nunca había oído, pero que tuvo en el sueño una resonancia sobrenatural: Macondo" (CAS, 28). Tampoco los sucesivos nombres de nuestro continente han sido fruto de una decisión nuestra, sino la

1. HEGEL, b, 163-164.

resonancia de un eco: Indias, América, Latinoamérica. Es el problema de no tener palabra propia, o el de la palabra perdida que GGM ha dramatizado mediante el alucinante mito de la enfermedad del insomnio y el olvido, la primera de las plagas que van a azotar a Macondo.

Llega un momento, según dicho mito, en que en Macondo nadie puede dormir. Pero, "cuando el enfermo se acostumbraba a su estado de vigilia, empezaban a borrarse de su memoria los recuerdos de la infancia, luego el nombre y la noción de las cosas, y por último la identidad de las personas y aun la conciencia de su propio ser, hasta hundirse en una especie de idiotez sin pasado" (CAS, 44).

¿Será que, cuando GGM escribió el anterior párrafo, intentó un diagnóstico de uno de los grandes traumas de América? América, una vez descubierta, fue dominada y sometida a un proceso de transculturación violenta y rápida, traumatizante: no se respetaron las culturas aborígenes, las tradiciones del pasado o "recuerdos de la infancia", las lenguas cuyas palabras dan noción de las cosas. En tal derrumbe de la primera memoria histórica y de la palabra aborigen, no es extraño que se desplomara la conciencia de la propia identidad y del propio ser, y que los pueblos amerindios cayeran "en una especie de idiotez sin pasado".

Cumplida la transculturación colonial, ya no podemos pensar en poner en retro a la historia y dar marcha atrás para repristinarla y restaurarla en su pureza aborigen, porque la historia es un tren que no regresa y "toda primavera antigua es irrecuperable" (CAS, 339). Hoy somos Macondo, es decir Latinoamérica. Estamos empeñados en consolidar y afirmar nuestra nueva identidad bio-culturalmente mestiza: indo-afro-latina. Por ello, es necesario traer a la nueva palabra (a la conciencia actual, sin palabra no hay conciencia) nuestro pasado, para potenciar, junto a nuestra raíz latina, todas las vigencias y las viejas savias que aún circulan por el cuerpo social de nuestro profundo y complejo mundo latinoamericano. Y debemos también prevenirnos contra nuevas formas de imperialismo que podrían colonizarnos de nuevo ideológicamente y hacernos perder nuestra nueva y difícilmente ganada identidad y personalidad histórica.

Es conmovedora la lucha de los habitantes de Macondo contra la enfermedad del olvido. Cuando éste empieza a raer los nombres y las utilidades de las cosas de su memoria, el viejo patriarca "con un hisopo entintado marcó cada cosa con su nombre: mesa, silla, reloj, puerta, pared, cama, cacerola; fue al corral y marcó los animales y las plantas: vaca, chivo, puerco, gallina, yuca, malanga, guineo" (CAS, 49). Como hoy, que para vender más o aparecer más interesantes estamos "engringando" las calles con nombres personales y marcas comerciales exóticas. Renunciar a la palabra propia es tener vocación de esclavo, exilarnos de nuestro propio mundo. En Macondo todos los nombres son castizos. Pero hay más: estudiando y tratando de prevenir las infinitas formas de olvido, los habitantes de Macondo caen en cuenta de que bien puede suceder, cuando la enfermedad progrese, que reconozcan las cosas por sus inscripciones (lenguaje escrito), sin recordar su utilidad. Entonces fueron más explícitos: "El letrero que colgó en la vaca era una muestra ejemplar

de la forma en que los habitantes de Macondo debían luchar contra el olvido: **ésta es la vaca, hay que ordeñarla todas las mañanas para que produzca leche y la leche hay que hervirla para mezclarla con el café y hacer café con leche**" (CAS, 49). Aunque nos haga reír, el letrero nos recuerda que otro de los grandes olvidos es el que se refiere a las utilidades de las cosas. ¡Cuántas utilidades estamos desmemoriando, hechizados y colonizados por productos transnacionales que no siempre son mejores que nuestras viejas recetas y formas de hacer las cosas! La memoria histórica de las utilidades es tan importante como la memoria de las palabras. "Así, prosigue GGM, continuaron viviendo en una realidad escurridiza, momentáneamente capturada por palabras, pero que había de fugarse sin remedio cuando olvidaran los valores de la letra escrita. En la entrada del camino de la ciénaga se había puesto un anuncio que decía **Macondo**, y otro más grande en la calle central que decía **Dios existe**. En todas las casas habían escrito claves para memorizar objetos y sentimientos" (CAS, 47). En últimas, se puede perder todo, pero no se puede desterrar de la memoria de los hombres el nombre del mundo al que se pertenece y esa ventana abierta a la esperanza que sintetiza el nombre de Dios. Una cultura sin memoria de sí y sin esperanza se deshace en el sinsentido o se deja devorar. La dimensión trascendente en nuestro mundo latinoamericano nos la da el catolicismo. A propósito de su importancia escribe Octavio Paz: "Gracias a la religión el orden colonial no es una mera superposición de nuevas formas históricas sino un organismo viviente. . . Por la fe católica los indios, en situación de orfandad, rotos los lazos con sus antiguas culturas, muertos sus dioses tanto como sus ciudades, encuentran un lugar en el mundo. . . Se olvida con frecuencia que pertenecer a la fe católica significaba encontrar un sitio en el Cosmos. . . El catolicismo le hace reanudar sus lazos con el mundo y el trasmundo. Devuelve sentido a su presencia sobre la tierra, alimenta sus esperanzas y justifica su vida y su muerte"[2]. Es verdad que el catolicismo de Macondo es una forma de religión social, formalista y un tanto mágica, pero pese a todas sus deformaciones, mantiene vivo el sentido de la trascendencia, elemento esencial de nuestro mundo latinoamericano.

4. Ciencia y técnica ¿al servicio de quién?

A este mundo primitivo, aislado, genesíaco, "aldea feliz donde nadie era mayor de treinta años y donde nadie había muerto" (CAS, 16), llegan traídas por Melquíades y sus gitanos muestras de los últimos inventos de la ciencia: el imán, los catalejos, la lupa, mapas, cajas de dientes, la máquina de fabricar hielo, etc., etc. Es interesante ver la reacción de sorpresa y espejismo que frente al hecho tecnológico asume Macondo: "En el mundo están ocurriendo cosas increíbles, dice el patriarca José Arcadio Buendía, mientras que nosotros seguimos viviendo como burros" (CAS, 15). El desespero por poner a Macondo en contacto con los grandes inventos precipita a los macondianos a un difícil viaje a través de la selva hacia el norte invisible. Ursula, convencida de la teoría de un Macondo rodeado por todas partes de aguas de incomunicación, se lamenta: "Nunca llegaremos a ninguna parte. Aquí nos hemos de podrir en vida sin recibir los beneficios de la ciencia" (CAS,

2. PAZ, 92.

19). Más terco e iluminado que su mujer, el patriarca anima a los suyos en el difícil peregrinaje "con la promesa de un mundo prodigioso donde basta echar unos líquidos mágicos en la tierra para que las plantas dieran fruto a voluntad del hombre, y donde se venderían a precio de baratillo toda clase de aparatos para el dolor" (CAS, 19).

Como en el Macondo ficción, en la América Latina real hemos descendido, en un abrir y cerrar de ojos, del cocotero al automóvil; o hemos subido, medio aturdidos, del mulo al avión. La civilización técnica no se ha gestado y desarrollado al interior de nuestro mundo, como sucedió en Europa y Estados Unidos del Norte. Ha llegado a nosotros por invasión, sin que todavía hayamos podido asimilarla plenamente y controlar el aluvión de productos que desde fuera se nos imponen.

Muchos años después, cuando pasadas las guerras civiles, Macondo era ya un municipio activo y próspero, "vieron hechizados el tren adornado con flores que por primera vez llegaba con ocho meses de retraso. El inocente tren amarillo que tanta incertidumbre y evidencias, y tantos halagos y desventuras, y tantos cambios, calamidades y nostalgías había de llevar a Macondo" (CAS, 193).

Y con el tren va llegando, en sucesivos viajes, una segunda generación de aparatos técnicos no tan inocentes como los llevados en demostración por Melquíades y sus gitanos, apenas fundado Macondo. En el segundo viaje Aureliano el Triste importa la planta eléctrica "a cuyo obsesionante tumtúm costó tiempo y trabajo acostumbrarse" (CAS, 194). Poco después aparece el cinematógrafo poniendo a llorar a los macondianos "por fingidas desventuras de seres imaginarios" (CAS, 194) cuando ya tenían bastante con llorar las propias. Llegó el gramófono de cilindros a alborotar la calle prohibida y, como consecuencia de tanto adelanto, llega un buen día "un tren de putas inverosímiles, hembras babilónicas adiestradas en recursos inmemoriales, y provistas de toda clase de ungüentos y dispositivos para estimular a los inermes, despabilar a los tímidos, saciar a los voraces, exaltar a los modestos, escarmentar a los múltiples y corregir a los solitarios" (CAS, 177); GGM se dejó en el tintero: "y descrestar económicamente a los campesinos de la región y a los extraños". Estaban "los habitantes de Macondo en un permanente vaivén entre el alboroto y el desencanto, la duda y la revelación, hasta el extremo de que ya nadie podía saber a ciencia cierta dónde estaban los límites de la realidad" (CAS, 175). No habían acabado de asimilar lo anterior, cuando llega el teléfono y el télegrafo. ¿De dónde venía y a dónde iba todo este aluvión de progreso técnico?

Sin darles tiempo para reflexionar y reaccionar, llega un día el ufano Mister Jack Brown en un vagón de cristal y terciopelo, y revoloteando junto a él, como aves de mal agüero, una nube de abogados vestidos de negro, amén de agrónomos, hidrólogos, topógrafos, agrimensores, etc. Como por arte de birlibirloque, el pueblo se transmuta "en un campamento con casas de madera y techos de zinc, poblado por forasteros que llegaban de medio mundo en el tren, no sólo en los asientos y las plataformas sino hasta en el techo de los vagones" (CAS, 196). Los gringos, después, llevaron sus mujeres a la ciudad opulenta construida al otro lado del ferrocarril, "cercada por una malla metálica, como un

gigantesco gallinero electrificado que en los frescos meses del verano amanecía negro de golondrinas achicharradas" (CAS, 197). En medio de este colosal trastorno, la Compañía Bananera estaba ya firmemente asentada y, con ella, "la región encantada que José Arcadio Buendía y sus hombres habían atravesado buscando la ruta de los grandes inventos" (CAS, 199) quedaba convertida en grandes avenidas de bananos. "Se vio al señor Brown en el primer automóvil que llegó a Macondo –un convertible anaranjado con una corneta que espantaba a los perros" (CAS, 206)– ir y venir de un lado para otro. "Miren qué vaina nos hemos buscado, solía decir ingenuamente por entonces el Coronel Aureliano Buendía, no más que por invitar a un gringo a comer guineo" (CAS, 198). Hasta pensó en rearmar a sus muchachos, pero era ya demasiado tarde para acabar con el colonialismo de la Compañía que, para colmo de males, se hacía presente en todas partes bajo mil formas de corrupción: alcaldes sin iniciativa, jueces decorativos, sicarios de machete, criminales invisibles, aturdimiento en el juego, embrutecimiento en la bebida y prostitución: "La calle de los Turcos, enriquecida con luminosos almacenes de ultramarinos que desplazaron los viejos bazares de colorines, bordoneaba la noche del sábado con las muchedumbres de aventureros que se atropellan entre las mesas de suerte y azar, los mostradores de tiro al blanco, el callejón donde se adivinaba el porvenir y se interpretaban los sueños y las mesas de fritangas y bebidas, que amanecían el domingo desparramadas por el suelo, entre cuerpos que a veces eran borrachos felices y casi siempre curiosos abatidos por los disparos, trompadas, navajinas y botellazos de la pelotera" (CAS, 194).

Esta es, señores, la increíble y triste historia del colonialismo desalmado de la Compañía Bananera y su Cándida Eréndira, que en este caso son tantos pueblos de América, las **Banana's Republics**, convertidos de la noche a la mañana en "ciudades de los espejos (o los espejismos)" (CAS, 351), es decir, de los sueños alienantes, de las expectativas defraudadas, de la pobreza generalizada y del vicio campante y rapante. ¿Habrá que renunciar a la ciencia y a la técnica o, más bien, a un sistema de explotación para el que sólo cuentan los indicadores económicos de las grandes empresas monopolísticas, el capital extranjero asociado y el lujo y opulencia de los menos frente a la explotación y pobreza de los más? ¿Resolvió algún problema la Compañía en Macondo o los agravó todos?

La respuesta al interrogante la podemos encontrar en la terrible masacre en que termina la huelga de los trabajadores que piden condiciones mínimas de vida y que dejó miles de muertos según los más, pero según la verdad oficial ninguno; en la huida del señor Brown, quien "enganchó en el tren su suntuoso vagón de vidrio y desapareció de Macondo con los representantes más conocidos de su empresa" (CAS, 255); en el diluvio que hiperbólicamente dura "cuatro años, once meses y dos días" (CAS, 267); en el desmantelamiento posterior de las instalaciones de la Compañía apenas escampa; en la sequía subsiguiente provocada, como el antecedente diluvio, por el desequilibrio de las leyes ecológicas; en "el viento profético que años después había de borrar a Macondo de la faz de la tierra" (CAS, 280). La novela de GGM, sin ser un melodrama al uso en otros novelistas, es una novela social que, como escribe Vargas Llosa, "sintetiza el drama de la explotación colonial en América y las tragedias que engendra". Es también una novela de una fuerte intencionalidad política.

5. El poder ¿para qué?

El símbolo del poder institucionalizado es el Estado. ¿Qué experiencia se tiene en Macondo del poder, de la política? La respuesta que hemos encontrado a esta pregunta en CAS resume un poco la experiencia que el pueblo ha tenido del poder, no sólo en Colombia, sino creo que también en América Latina. GGM muestra al estado como un poder: conflictivo, partidista y parcializado. Conflictivo, es decir, que lejos de solucionar problemas, los origina. Partidista, porque es monopolizado por el partido de turno en el poder, el azul o el rojo, versus el otro. Y parcializado, porque cualquiera sea su color, está siempre de parte de los intereses creados de los poderosos y, en definitiva, en contra del pueblo. Vayamos por partes en esta mostración.

Como una premonición de lo que vendría después, llega a Macondo Don Apolinar Moscote, "una autoridad que mandó el gobierno" (CAS, 54). Alquiló un cuartito con puerta a la calle, puso una mesa y una silla y "clavó en la pared un escudo de la república que había traído consigo, y pintó en la puerta un letrero: **Corregidor**" (CAS, 54). El pueblo está a la expectativa, pues había podido vivir en paz sin la presencia de la autoridad central. La primera disposición del Corregidor fue "ordenar que todas las casas se pintaran de azul para celebrar el aniversario de la independencia nacional" (CAS, 54). Estalla el conflicto:

- ¿Con qué derecho?, le interpela José Arcadio Buendía.
- He sido nombrado Corregidor de este pueblo.
- Aquí no hay nada que corregir. . . De modo que si usted se quiere quedar aquí, como otro ciudadano común y corriente, sea bienvenido. Pero si viene a implantar el desorden obligando a la gente a que pinte su casa de azul, puede agarrar sus corotos y largarse por donde vino.
- Quiero advertirle que estoy armado, replica el Corregidor.

Todos sabemos cómo siguió el conflicto: José Arcadio Buendía pone a Moscote sobre sus pies en el camino de Ciénaga; vuelve a la semana siguiente protegido por soldados; José Arcadio Buendía, a nombre de la comunidad, acepta que siga como Corregidor, pero bajo dos condiciones: "La primera: que cada quien pinte la casa del color que le dé la gana. La segunda: que los soldados se vayan enseguida. Nosotros le garantizamos el orden" (CAS, 56).

El conflicto en este caso se origina por una orden partidista, evidentemente injusta, al identificar la nacionalidad con un color. Posteriormente, la autoridad se normaliza y consolida por la unión de Aureliano con Remedios, hija del Corregidor. Pero llegan las elecciones y con éstas, nuevas arbitrariedades: hacen presencia en Macondo, pueblo sin pasiones políticas, seis soldados al mando de un sargento y "no sólo llegaron, sino que fueron de casa en casa decomisando armas de cacería, machetes y hasta cuchillos de cocina, antes de repartir entre los hombres mayores de veintiún años las papeletas con los nombres de los candidatos conservadores y las papeletas rojas con los nombres de los candidatos liberales (CAS, 88), sólo para guardar apariencia de legalidad; "porque había en la urna casi tantas papeletas rojas como azules, pero el sargento dejó diez rojas y completó la diferencia con azules" (CAS, 89). El pueblo se indigna, no tanto por el resultado de las elecciones, sino sobre todo, por "el hecho de que los soldados no hubieran devuelto las armas" (CAS, 89). Cuando un grupo de mujeres reclama, al menos, los cuchillos de las cocinas, se enteran de "que se habían llevado las armas decomisadas como prueba de que los liberales se estaban preparando para la guerra" (CAS, 89). La guerra fratricida estalla en toda la república como respuesta a la violencia institucionalizada. Aureliano Buendía pasa a ser el Coronel "que promueve treinta y dos levantamientos armados y los pierde todos" (CAS, 92). Todo para nada. Macondo quedó durante la guerra, del lado liberal, bajo el despotismo de Arcadio, "el más cruel de los gobernantes que hubo nunca en Macondo" (CAS, 95). Liberales fusilan a conservadores y éstos a los liberales. "Las casas pintadas de azul, pintadas luego de rojo y luego vueltas a pintar de azul, habían terminado por adquirir una coloración indefinible" (CAS, 111) al terminar la guerra. El otrora gran héroe liberal, Coronel Aureliano Buendía, es señalado por los dirigentes liberales de la nación, que en aquel momento estaban negociando una participación en el parlamento, "como un aventurero sin representación de partido"; y el Gobierno nacional conservador, a su vez, "lo asimiló a la categoría de bandolero y puso a su cabeza un precio de cinco mil pesos" (CAS, 116). Todo se torna turbio, equívoco, escurridizo. La guerra degenera en guerrilla cuando ya no les interesa a los políticos del partido. Entonces, se sigue fusilando, no ya a nombre de un partido, sino a nombre de la revolución: "No te fusilo yo, te fusila la revolución", le dice el Coronel Aureliano a su compadre, el General Moncada, universalmente estimado en Macondo. Todo termina con la capitulación de las guerrillas en Neerlandia, exigida por los políticos, a cambio de unas condecoraciones, que el Coronel no acepta y de unas pensiones a los combatientes de las guerras civiles que el Estado promete, pero que nunca cumple. Al advenimiento de la paz, el estado conflictivo y partidista se transforma en estado defensor de los intereses creados, cuando se instala en Macondo la Compañía Bananera. Pese a la indignación general, ni el Coronel ni nadie "habría podido mover los enmohecidos hilos de la rebelión. . . contra un régimen de corrupción y de escándalo sostenido por el invasor extranjero" (CAS, 210). Esta vez, la lucha va a ser sindical, laboral, pero va a adquirir caracteres dantescos de masacre por culpa de un estado que, lejos de apoyar las justas reivindicaciones de los obreros, defiende hasta las últimas consecuencias a la compañía extranjera. "La inconformidad de los trabajadores se fundaba esta vez en la insalubridad de las viviendas, el engaño de los servicios médicos y la iniquidad de las condiciones de trabajo. . . Los médicos de la compañía no examinaban a los enfermos sino que los hacían pararse en fila india frente a los dispensarios y una enfermera les ponía en la lengua una píldora de color de piedralipe, así tuvieran paludismo, blenorragia o estreñimiento. . . Los obreros de la compañía estaban hacinados en tambos miserables. Los ingenieros, en vez de construir letrinas, llevaban a los campamentos, por Navidad, un excusado portátil para cada cincuenta personas y hacían demostraciones públicas de cómo utilizarlos para que duraran más (CAS, 255). Los abogados, con su "delirio hermenéutico" (CAS, 256), no solucionaban ningún problema; los tribunales supremos de justicia demostraron que las reclamaciones de los trabajadores carecían de toda validez "porque la Compañía Bananera no tenía, ni había tenido nunca ni tendría jamás trabajadores a su ser-

vicio" (CAS, 256), sino reclutas ocasionales con carácter temporal.

Estalló la huelga, como antes la guerra. "Los trabajadores, que hasta entonces se habían conformado con esperar, se echaron al monte sin más armas que sus machetes de labor y empezaron a sabotear el sabotaje. Incendiaron fincas y comisariatos, destruyeron los rieles para impedir el tránsito de los trenes que empezaban a abrirse paso con fuego de ametralladoras, y cortaron los alambres del telégrafo y teléfono. Las acequias se tiñeron de sangre. El señor Brown, que estaba vivo en el gallinero electrificado, fue sacado de Macondo con su familia y las de otros compatriotas suyos y conducidos a territorio seguro bajo la protección del ejército" (CAS, 257). Después vino la masacre en la plaza de la estación: "Estaban acorralados, girando en torbellino gigantesco que poco a poco se reducía a su epicentro porque sus bordes iban siendo sistemáticamente recortados en redondo, como pelando una cebolla, por las tijeras insaciables y metódicas de la metralla" (CAS, 260). En viaje nocturno pasó el tren "con los muertos hombres, los muertos mujeres, los muertos niños, que iban a ser arrojados al mar como banano de rechazo" (CAS, 260). Pese a tantas y tales evidencias, "la versión oficial, mil veces repetida y machacada en todo el país por cuanto medio de divulgación encontró el gobierno a su alcance, terminó por imponerse: no hubo muertos, los trabajadores satisfechos habían vuelto con sus familias, y la compañía bananera suspendía actividades mientras pasaba la lluvia" (CAS, 263).

Moraleja: El poder ¿para qué o para quién?

6. Valores y disvalores en Macondo

Un mundo cultural cualquiera no sólo se compone de ecología o naturaleza, de industrias que le permiten al hombre apropiarse y tener cosas, de instituciones que condicionan positiva o negativamente su vida, sino también de valores o disvalores, tales como prácticas sociales, costumbres y creencias últimas que dan sentido a la vida. Los hombres y mujeres de Macondo viven y reflejan algunos valores y disvalores característicos de este tipo de sociedad que, en algún modo y grado, es la sociedad latinoamericana. Por ello y para terminar de presentar nuestra **Weltanschauung** o cosmovisión de Macondo, tal como la encontramos descrita en CAS de GGM, vamos a hacer un breve resumen de sus virtudes y defectos, valores y disvalores.

Empecemos por los valores.

La virtud cardinal de los macondianos, tal como se refleja en la casa de los Buendía, resumen de Macondo, es sin duda, la **hospitalidad**. La capacidad de alojamiento y de acepción, aun de personas que poco o nada tienen que ver con la familia e incluso con Macondo, sobrepasa todos los límites normales.

Nunca se cierran las puertas ni a propios ni a extraños. Allí caben y conviven todos: sirvientes, hijas de crianza, bastardos, esposas legítimas e ilegítimas, gitanos, amigos, huéspedes desconocidos: todos reciben las atenciones de Ursula y Santa Sofía de la Piedad, todos sienten el calor del hogar. Un día llega desde Manaure una niñita de unos once años, enviada por no se sabe quién. Sin más averiguaciones, y sin que la huérfana sepa explicarlo, es recibida y aceptada como una hija más, junto a Amaranta, con el nombre de Rebeca. El talego de los huesos de su supuesto padre, que traía la niña consigo, lo guardan en la casa "en espera de que hubiera un lugar digno para enterrarlos" (CAS, 43), puesto que aún no había cementerio en Macondo. Hasta los muertos se aquerencian a este hogar singular y por él andan, como Pedro por su propia casa, las sombras de los muertos de la familia y hasta la de Prudencio Aguilar y Melquíades el gitano. Otro día, Meme, que estudiaba en la capital, se apareció con cuatro monjas y sesenta y ocho compañeras de clase, a quienes "invitó a pasar una semana en familia, por propia iniciativa y sin ningún anuncio" (CAS, 223). La casa de los Buendía alcanza el punto más alto de su prodigalidad con el cenit de su prosperidad, cuando llega la segunda oleada de emigrantes atraídos por la Compañía Bananera: "La casa se llenó de pronto de huéspedes desconocidos, de increíbles parranderos mundiales y fue preciso agregar dormitorios en el patio, ensanchar el comedor y cambiar la antigua mesa por una de dieciséis puestos". . . "Hay que hacer de todo, decía Santa Sofía de la Piedad, porque nunca se sabe qué quieren comer los forasteros" (CAS, 198).

Claro que GGM hiperboliza así virtudes como vicios. Pero fuera de toda hipérbole, hay que reconocer que la hospitalidad y el acogimiento es uno de los valores fundamentales de nuestra Costa y, en mayor o menor medida, del campesinado y de las clases populares en nuestras ciudades, donde más y mejor se conservan las esencias de Macondo. Las relaciones personales, el cara-a-cara amistoso, sin ceremonias ni prevenciones, el trato abierto y generoso, virtudes muy americanas, están simbolizadas en la casa de los Buendía, siempre abierta y pródiga. Si, a manera de contrapunto, se me preguntara cuál es el más grave defecto o disvalor de las gentes de Macondo, yo diría que el machismo de sus hombres. El varón es ante todo amo y señor del mundo exterior donde trabaja, se enriquece, guerrea, decide andanzas y aventuras. La mujer queda relegada a las tareas de la casa como barrer, cocinar, bordar y hacer otros trabajitos útiles. No obstante, en la casa la mujer manda y es reina y señora de sus hijos. Pero el machismo, más que en esta división de tareas y reinos, está en las dos medidas que se aplican: el hombre tiene absoluta libertad sexual. Parece normal que tenga además de esposa, amantes oficiales, queridas o simples amoríos en la calle prohibida. La mujer que se respete, la mujer "señora", tiene, además de serle fiel al marido, que tolerar sus malos pasos y hacerse cargo a veces de la prole paterna resultante aquí o allí. Como macho que es, para el hombre, amor significa por lo general ir derecho al asunto. GGM ha pintado muy bien el modo de ser "desbraguetado" y primario que, por lo general, caracteriza al **homo macondianus**. Sin embargo, hay que reconocer como tanto positivo en las relaciones hombre-mujer un ambiente de frescura y naturalidad aún no enturbiado por los infinitos miedos y tabúes que enturbian el amor y cubren con el velo de la vergüenza las fuentes de la vida en otras culturas más desarrolladas. En cualquier caso, la fiesta erótica y el ejercicio de la sexualidad en el Macondo patriarcal no se podrían interpretar como una degeneración, tomando como norma ciertas pautas rigoristas de euromoral teológica o filosófica, sin tener en cuenta la confluencia del ancestro amerindio y africano en la moral católica de carácter hispano. Condenar, en estas circunstancias, es

muy difícil. La superación de los aspectos negativos tiene que ser obra de un largo proceso de educación. En el caso, empero, de la prostitución, la bebida y el parrandeo organizado a la sombra de la explotación de la Compañía Bananera, para sonsacar al trabajador las ganancias, "en un pueblo convulsionado por la vulgaridad con que los forasteros despilfarran sus fáciles fortunas" (CAS, 217), creo que es problema del sistema mismo de explotación corrupto y corruptor.

Si de las costumbres pasamos al sentido mismo de la vida en los hombres de Macondo, advertimos cierta dualidad. Por una parte, una iglesia católica cuyos representantes oficiales se dedican casi exclusivamente a administrar sacramentos, "cristianizar a circuncisos y gentiles, legalizar concubinarios y sacramentar moribundos" (CAS, 77), más como ritos mágicos o formalidades sociales, que como signos de una renovación cristiana de la vida. Este formalismo implica la construcción de grandes templos. El padre Nicanor, cansado de predicar en desierto, emprendió "la construcción de un templo, el más grande del mundo, con santos de tamaño natural y vidrios de colores en las paredes, para que fuera gente desde Roma a honrar a Dios en el centro de la impiedad" (CAS, 77). Fuera de este carácter ceremonial y social, la iglesia no deja sentir su influencia en la vida si no es en cuanto instrumento de la política. Durante las guerras civiles, Arcadio "recluyó al padre Nicanor en la casa cural, bajo amenaza de fusilamiento y le prohibió decir misa y tocar las campanas como no fuera para celebrar las victorias liberales" (CAS, 95). En el fondo, liberales y conservadores, son lo mismo, fuera de que unos van a misa de ocho y otros a la de once. En la vieja lógica, los conservadores serían los buenos y los liberales los malos. Pero nadie entiende esta lógica, ni siquiera Ursula en sus hijos: "Qué raros son los hombres, se pasan la vida peleando contra los curas y regalan libros de oraciones" (CAS, 110). El propio padre Nicanor comenta cuando en la guerra, un cañonazo conservador le tumba la torre de la iglesia: "Esto es un disparate: los defensores de la fe de Cristo destruyen el templo y los masones lo mandan componer" (CAS, 119). Lo que hay en estos casos es una manipulación política de la religión: "pedían, al terminar la guerra, renunciar a la lucha contra la influencia clerical para obtener el respaldo del pueblo católico" (CAS, 147).

Pero entreverada con la religión oficial, es evidente en Macondo, en sus gentes, una religiosidad popular con gran sentido de la trascendencia, hasta el punto de que el mundo y el trasmundo conviven sin unas fronteras precisas. La muerte es un viaje casi normal hacia un nuevo estado, más que hacia un nuevo sitio. Los muertos viven a su manera y participan en la vida y preocupaciones de los vivos. La muerte de los personajes de GGM es con frecuencia una despedida hermosa, como la ascensión de Remedios la bella, o la muerte del patriarca acompañada de "una llovizna de minúsculas flores amarillas" (CAS, 125), o el deceso de Amaranta a quien la muerte le había advertido que zarparía "sin dolor, ni miedo, ni amargura, al anochecer del día en que terminara" de fabricar el lienzo-mortaja (CAS, 238). La familiaridad de Amaranta con los ritos de la muerte, escandaliza a Fernanda, quien le reprocha que "no entendiera las relaciones del catolicismo con la vida, sino únicamente sus relaciones con la muerte, como si no fuera una religión, sino un prospecto de convencionalismos funerarios" (CAS, 236).

¿Cómo es Macondo? Hemos tratado de responder a esta pregunta dentro de los límites que el espacio (no el tema) nos impone. Macondo es un mundo tan vasto, profundo y alucinante como nuestra América Latina real y verdadera. Este ensayo es apenas una invitación a seguir leyendo a GGM a niveles cada vez más profundos.

II. UNA LECTURA LATINOAMERICANA DE DESCARTES*

Nuestra propuesta puede parecer un tanto paradójica: ¿Acaso un libro no es un hecho objetivo, algo que está ahí? ¿Lo escrito sobre sus páginas no lo está en un lenguaje-objeto, fijado para siempre sobre el papel y válido para todos en forma unívoca? ¿Cómo, entonces, es posible una lectura latinoamericana que se supone distinta y distante de una eurolectura? ¿De aceptarse tal posibilidad, no estaríamos introduciendo el capricho como criterio de legibilidad en vez de atenernos a la objetividad textual?

En respuesta a los anteriores interrogantes resulta trivial, pero necesario, tener que insistir, siquiera sea brevemente, en que una buena lectura no puede consistir en resbalar sobre las cadenas de palabras que componen un texto. El oficio de leer es más profundo y complicado. Porque desde el fondo de cada frase nos habla el autor, un hombre de carne y hueso que hilvanó su discurso al hilo de situaciones concretas y desde supuestos explícitos o tácitos que no son siempre los mismos. Y frente a cada expresión o proposición, que nos hace el autor, hay otro hombre de carne y hueso, el lector, quien, desde su situación concreta e intransferible, trata de retomar el sentido subyacente bajo la materialidad de las palabras, no para refugiarse en el pasado, sino para esclarecer analógicamente el presente. Por lo mismo, una lectura inteligente no puede ser hecha en forma abstracta, aespacial y atemporalmente, puesto que leer es transferir sentido de una a otra situación.

Estas sencillas consideraciones vienen a justificar nuestro intento de leer latinoamericanamente a Descartes. Venimos sosteniendo, de algún tiempo a esta parte, que los latinoamericanos, de nacimiento o de adopción y querencia, tenemos que reestudiar, no tan sólo la historia política, sino principalmente la historia de las ideas desde una perspectiva nuestra, original, latinoamericana. Descartes, Hegel, Marx, Sartre, etc., no pueden tener la misma significación y sentido para un francés, un alemán, un ruso o un español, que para un sufrido e históricamente dependiente latinoamericano. Durante el largo período de la modernidad, Europa fue agente de un proceso de aculturación del cual nosotros fuimos pa-

---

* Ensayo publicado en **Realitas, III-IV: Trabajos del Seminario Xavier Zubiri.** Madrid, 1979.

cientes. Europa pensó, nosotros fuimos pensados, es decir, ideológicamente colonizados para responder unívocamente a las exigencias semántico-pragmáticas de la totalidad imperial. Lo nuestro fue repetir modelos. Hoy una lectura no meramente repetitiva de los diversos discursos de la modernidad no puede ser hecha, desde aquí y desde ahora, en tono de "do" mayor, triunfalista e ingenuo, sino en tono de "mi" menor, es decir, en relación con ciertos hechos que se quisieron justificar y que tienen nombres propios y para nuestra experiencia no ciertamente gloriosos: conquista y colonia.

Nuestra lectura latinoamericana tiene música de fondo: Zubiri y Dussel. Ello no quiere decir que los responsabilicemos de "nuestra" lectura, buena o mala, lo cual sería, cuando menos, una falta de honestidad intelectual. Es apenas un justo reconocimiento a ciertas influencias profundas que de ambos he recibido y que me han permitido, pese a mi tardío transtierro, echar raíces en mi nueva circunstancia latinoamericana. Enrique Dussel es, hoy por hoy, el pensador latinoamericano más original y "pro-vocante" para cuantos buscan a nuestros problemas una salida liberadora. Es el maestro de las nuevas generaciones. Xavier Zubiri, aun siendo europeo, es un pensador post-moderno y en cuanto tal nos interesa; porque nos permite cobrar distancia de la modernidad que representa para nosotros la negación de nuestra alteridad subsumida por la totalidad imperial. A este propósito ha escrito E. Dussel:

"La Totalidad o el "sistema" imperial ha venido a declararse "natural", "sagrado", insuperable. El "centro" domina y aliena a la "periferia" y lo hace justificado por la filosofía moderna. La filosofía del "centro" ocultó el pecado del último medio milenio haciéndonos creer que se trataba del ser mismo de la "periferia" el hecho de ser pobres, subdesarrollados, humanidad de segunda categoría. La filosofía de la liberación viene a sacar la máscara y a dar "mala conciencia" a la totalidad de la ontología europea y, por ello mismo, a la norteamericana y rusa"[1].

Pues bien, desde este tono y sin más esperas, trataré de mostrar un Descartes latinoamericanamente cartesiano que no es exactamente un euro-Descartes al uso de los manuales de historia importados. Y para no perdernos en un mar de palabras, tomemos tres términos que, como boyas, nos guíen en nuestra navegación. Ellos son:

1. Mon dessein.
2. Méthode ou chemin.
3. Je pense (ego cogito).

1. El proyecto cartesiano

La palabra "dessein" que reitera hasta la saciedad Descartes, puede ser traducida por intención, designio, propósito o proyecto. En cualquier caso, se refiere a los aspectos intencionales, a los objetivos próximos o últimos que persigue. En últimas, ¿en qué consiste el proyecto cartesiano? ¿Qué tiene de original? ¿Cómo se relaciona con esta parte del mundo en que vivimos? Desenredemos, con un poco de paciencia, los diversos hilos de la trama.

1. DUSSEL, m, 11.

En 1628 Descartes se retira a Holanda, no sólo en busca de tranquilidad, en un país donde podía pasar inadvertido, sino principalmente para ponerse a trabajar de inmediato en el proyecto de la ciencia admirable. Había transcurrido demasiado tiempo desde la noche del 10 al 11 de noviembre de 1619 en la que, en tres sueños consecutivos había recibido la revelación del cielo al calor de la estufa. En cumplimiento del voto, había también peregrinado a Loreto. Era ya hora de poner manos a la obra. Sabemos, por carta a Mersenne, que hacia octubre de 1629 empieza Descartes a escribir **Le Monde**, su primer libro, que concluirá hacia mediados de 1633. En trámites de impresión, se conoce la condena de las teorías de Galileo, razón por la cual renuncia a publicarlo. Por este motivo, **Le monde de M. Descartes ou le traité de la lumière**, título completo de la obra, aparecerá póstumamente en París en 1664, cuando ya se había desvanecido un tanto la tormenta en torno a los dos grandes sistemas del mundo, el viejo de Ptolomeo y el nuevo de Copérnico y Galileo. Contrariado por la decisión del Santo Oficio, Descartes inicia en este mismo año de 1633 la redacción del **Discours de la méthode**, que verá anónimamente luz pública a mediados de julio de 1637 en Leyden, formando parte de un mismo volumen con **La Dioptrique, Les Météores y La Géométrie**, trabajos que presenta como fruto (effais) de dicho método. Andando los años, irán apareciendo otras obras que le darán gran fama: **Meditationes de prima philosophia**, París, 1641; **Principia philosophiae**, Amsterdan, 1644; **Les passions de l'âme**, Amsterdam, 1649, última obra aparecida en vida.

Con sólo mirar la anterior cronología queda en claro que el tema del mundo, "ma physique" dirá Descartes, precede a los demás en sus preocupaciones. Es cierto que la física será la pieza última del "sistema" cuando éste se haya concluido y resuelto en una ciencia universal única. En efecto, antes que la **res extensa**, en el **Discours**, en las **Meditationes** y en los **Principia**, están tratadas la **res divina** y la **res cogitans**. El **ego cogito** se convierte en el primer principio inconcuso del "sistema". Pero una cosa el es orden en la exposición y otra el de las intenciones últimas. A nuestro juicio, el elemento intencional que dinamiza la obra de Descartes es el proyecto que abriga de descubrir un nuevo mundo. Lo demás son cuestiones de medios.

Se trata, en efecto, de una empresa descubridora que guarda ciertas analogías y relaciones profundas con lo hecho por Colón y demás conquistadores en los siglos XV y XVI. Prestemos atención al siguiente discurso:

"Permitid por un poco de tiempo a vuestro pensamiento salir de este mundo (sortir hors de ce monde), para venir a ver otro completamente nuevo (tout nouveau), que yo haré nacer (que je feray naître) ante vuestra presencia en los espacios imaginarios. Los

filósofos creen que los espacios imaginarios son infinitos y deben estar bien seguros de ello, puesto que ellos mismos los crean"[2].

Tal es el exordio al c. VI de **Le Monde**, cuya cabecera o título, por demás significativo, reza: "Description d'un nouveau Monde et des qualitez de la matière dont il est composé". Basta seguir mirando los capítulos que siguen para convencernos de que todo el tratado está montado sobre la utopía (fable) de un nuevo mundo por descubrir en esa mar océana de los espacios imaginarios que fingen los filósofos, así: "De la formatión du Soleil et des Etoiles de ce Nouveau Monde" (c. VIII); "Que la face du Ciel de ce nouveau Monde doit paroistre à ses Habitants toute semblabe à celle du nostre" (C. XIX), etc.

Quien lea latinoamericanamente **Le Monde** sentirá en sus páginas la misma ambición y vocación de conquista que animó a Colón y los conquistadores que le siguieron. La parrafada transcrita tiene el tono y la fuerza retórica de una arenga, no muy propia de un libro que se supone científico y sí digna de Cortés o Pizarro. En ella se invita a salir de este mundo, el viejo mundo de la tradición, aunque sea por un poco de tiempo, para venir a ver (¡oh maravilla!) otro totalmente nuevo. Descartes se presenta como capitán seguro de la empresa y, más aún, como un demiurgo capaz de hacer nacer un mundo infinito para cubrir con su desbordante presencia los espacios imaginarios que los filósofos imaginan **extra muros** de la última esfera del viejo mundo. Como lo advirtió X. Zubiri hace años, "la moral y el humanismo de Descartes, pese a todas sus apariencias, son todo menos estoicismo"[3]. "El 'yo conquisto', ha escrito a su vez E. Dussel, es una experiencia originaria del hombre europeo, capaz de vencer, de dominar (...) Colón llegó a América en 1492; un siglo y medio después, un filósofo –Descartes– comienza a formular su pensar. El pensar parte de la experiencia cotidiana; es por eso que cuando Descartes busca el **fundamento** (lo irrefutable de cuanto pueda pensarse, decirse, hacerse y ser) lo encuentra en el 'yo pienso', fundamento éste que lo será de todo el mundo posible"[4].

Esta clase de analogías entre los fundadores del mundo moderno y los conquistadores del Nuevo Mundo no son de ahora, no las ha inventado Dussel traídas por los pelos. Son viejas. En disputa pública celebrada en el Colegio Romano, en fechas 10 y 12 de noviembre de 1611, sobre la nueva astronomía, se elogia a Galileo "por haber descubierto en el cielo, como Américo Vespucio sobre el globo terrestre, un Nuevo Mundo"[5]. Ello prueba que, al menos en principio, los jesuítas no fueron opuestos a las nuevas concepciones cosmológicas y hasta es probable, como lo sugiere el propio Adam, que Descartes tuviera información de las mismas durante sus estudios en la Flèche. Un segundo caso: Descartes recibe, en marzo de 1638, una carta del profesor de la Universidad de Lovaina, el jesuíta Ciermans, en la que le dice: "Lo que más admiro en usted es la genialidad (*ingenium illud*) de atreverse a arrostrar peligros inherentes a un nuevo mundo, dejadas atrás costas conocidas. Porque, proscrito el mundo de las cualidades, explicar cosas abstrusísimas sobre lo que cae bajo nuestros ojos y manos, ¿qué otra cosa es sino descubrir nuevas tierras? (*novas terras detegere*)"[6]. Abundando en la misma clase de relaciones, Francis Bacon, otro de los fundadores del mundo moderno, comenta: "Así, pues, es tiempo de descubrir y proponer mis conjeturas, que hacen plausible la esperanza en esta materia, de manera análoga a como lo hizo Colón, antes de aquella su admirable navegación por el mar Atlántico, quien, primero que nada, adujo las razones que sostenían su fe sobre la posibilidad de descubrir nuevas tierras y continentes, alejados de los hasta entonces conocidos"[7].

Se confirma por éstos y otros muchos testimonios que podríamos aducir, de no temer hacernos pesados, que los descubrimientos geográficos del siglo XVI inflan las velas de la imaginación y el pensamiento de los hombres del siglo XVII hacia nuevos horizontes. Aún en los siglos XVIII y XIX siguen soplando vientos desde los ya lejanos tiempos de la conquista y se sigue comparando a Descartes con Colón y a los filósofos de la modernidad con los conquistadores. En su **Elogio a Descartes**, M. Thomas, literato francés contemporáneo de Voltaire, escribe entre otras cosas: "Observo en el universo una especie de fermentación general. La naturaleza parece hallarse en uno de esos momentos en que realiza esfuerzos enormes. Todo se agita. Se intenta traspasar los límites tradicionales. Se aspira a extender la esfera en que se mueve la humanidad. Vasco de Gama descubre las Indias, Colón la América y Cortés y Pizarro subyugan inmensas comarcas, desconocidas hasta entonces... El ansia de descubrimientos anima a todas las naciones... Esa conmoción se comunica a las ciencias... Todo estaba dispuesto para una revolución y ha aparecido ya el que debe realizarla... Descartes juzgó a su siglo: ve un más allá, imagina y presiente un orden nuevo, del mismo modo que Colón, desde España o desde Génova, presentía un mundo nuevo". Estas mismas resonancias se encuentran aún en las **Lecciones sobre la historia de la filosofía** de Hegel. Al hablar sobre el período del pensamiento pensante, en la tercera parte, escribe: "Con Cartesio entramos, en rigor, ... en una filosofía nueva e independiente... Esta filosofía, erigida sobre bases propias y peculiares, abandona totalmente el terreno de la teología filosofante, para situarse al otro lado. Aquí ya podemos sentirnos en nuestra propia casa y gritar, al fin, como el Navegante después de una larga y azarosa travesía por turbulentos mares: **¡Tierra!**". El pensamiento moderno nace, entonces, al impulso de la experiencia conquistadora que le precedió. Al "ego cogito" precede en la experiencia histórica de Europa el "ego conquiro": "Primero dice: 'yo conquisto'. Ahí tenemos a Cortés y a Pizarro, a los héroes conquistadores, exaltados por Nietzsche. Pero después ese ego avanza ontológicamente como su propio fundamento, cuando un Descartes,

2. DESCARTES, AT, XI, 31. Cuando no existe traducción al español, citamos a Descartes por **Oeuvres**, 12 vols., edición Charles Adam y Paul Tannery. En tales casos lo hacemos en abreviatura: AT, los números romanos indican el volumen y los arábigos las páginas, donde el texto se encuentra.

3. ZUBIRI, e, 132.

4. DUSSEL, o, 176.

5. DESCARTES, AT, XII, 29-30, nota b.

6. DESCARTES, AT, II, 55.

7. BACON, **Novum Organum**, L. 1, afor. 92.

un siglo y medio después de la conquista de América, pero en relación directa a dicho acontecimiento, dice: 'Yo pienso' "[8].

Es apenas lógico que el proyecto cartesiano de hacer nacer científicamente un mundo nuevo, le lleve a una radical ruptura con el viejo mundo heredado, en el que estaba instalada cómodamente la vieja filosofía. Oigamos el desgarrón epistemológico:

"Para sombrear un poco todas estas cosas, escribe Descartes y poder decir con mayor libertad lo que yo pensaba acerca de ello, sin estar obligado a seguir ni refutar opiniones comunes entre los doctos, resolví abandonar este mundo de aquí a sus disputas (je me résolus de laisser tout ce monde ici à leurs disputes), para hablar únicamente de lo que ocurriría en un nuevo mundo, si Dios creara ahora, en algún lugar de los espacios imaginarios, materia suficiente para componerlo"[9].

Definitivamente, Descartes decide dejar atrás el viejo mundo en manos de quienes, con mal disimulada ironía, llama "doctos", a merced de sus disputas bizantinas, en vez de enredarse en ellas. A la luz de esta ruptura epistemológica debemos ver el tan cacareado problema de la duda metódica cartesiana. Se trata de una exigencia del proyecto mismo en que se embarca Descartes y no tan sólo de las circunstancias adversas a la navegación como resultado de la condena de Galileo a nombre del viejo mundo. Todo nacimiento supone una ruptura umbilical. La duda metódica nos recuerda el gesto de Cortés quemando las naves en las playas del Caribe antes de enfrentarse al imperio azteca. "Quemar las naves" se ha convertido en sinónimo de ruptura. En la quemazón de la duda cartesiana se pone a prueba el sentido común, el argumento de autoridad, las filosofías recibidas, soportes sobre los que se afirmaba el viejo mundo. Por los mismos años, en un proyecto similar al de Descartes, F. Bacon arremete contra los ídolos de la tribu, de la caverna, del foro y del teatro.

El nuevo mundo que se gesta en Galileo, Bacon y Descartes, entre otros, es el mundo moderno que desde un principio se caracteriza por el advenimiento de la ciencia y el imperio de la tecnología. "La verdadera y legítima meta de las ciencias– escribe Bacon– no es otra que dotar a la vida humana de nuevos inventos y recursos"[10]. En el mismo sentido comenta Descartes:

"Es posible llegar a conocimientos muy útiles para la vida y, en lugar de esa filosofía especulativa que se enseña en las escuelas (viejo mundo), es posible encontrar otra de tipo práctico, por la cual, conociendo la fuerza y actividad del fuego, del agua, del aire,

8. DUSSEL, m, 208.

9. DESCARTES, b, Ia.

10. BACON, Novum Organum, L. I, afor. 81.

de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean, tan distintamente como conocemos los diversos oficios de nuestros artesanos, los podríamos emplear de análoga manera para cuantos usos sean apropiados, hasta llegar de esta suerte a convertirnos en dueños y poseedores de la naturaleza (nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature)"[11].

En contra de lo que se pudiera creer, el proyecto cartesiano es de naturaleza práctica, agresivamente práctica: "hacernos dueños y poseedores de la naturaleza". Es la expresión de una voluntad universal de imperio y dominación común a los hombres de esta época, se sea conquistador, mercachifle o científico. Y ello porque "antes que el **ego cogito** hay un **ego conquiro** (el "yo conquisto" es el fundamento del "yo pienso")"[12]. En pasaje del **Novum Organum**, diciente al respecto, se cataloga a los hombres de acuerdo a la especificidad de sus ambiciones en tres géneros o clases: en primer lugar, los que buscan imponer y dictar su voluntad dentro de las fronteras patrias, es decir, los dictadores, género éste que Bacon considera vulgar y bajo; vienen después todos aquellos que luchan por aumentar el imperio de la propia patria sobre el resto de los pueblos, los conquistadores, quienes revisten mayor dignidad; finalmente, considera Bacon los científicos, cuya ambición, la más noble de todas, consiste en el "imperio del hombre sobre las cosas" mediante las artes y las ciencias[13]. Hoy, cuando estos proyectos están cumplidos, vivimos en un mundo técnico. "La técnica constituye la manera concreta como el hombre actual existe entre las cosas (. . .). El **homo sapiens** ha ido cediendo el puesto, cada vez más, al **homo faber**"[14]. ¿Con qué resultados? Aquí se abre una seria interrogación que nos hace temer un futuro menos brillante y felicitario de lo que imaginaban los propios fundadores del mundo moderno.

Por otra parte, si de leer latinoamericanamente a Descartes se trata, es importante situarse en Holanda, tierra en la que discurren los veinte años más fecundos de su vida. País de la naciente burguesía manufacturera y mercantilista y, por ello, uno de los más ricos; país marinero, sus puertos, en especial el de Amsterdam, constituye un conglomerado cosmopolita: "estoy en un país –escribe Descartes– en el que todos los días veo regresar a muchas personas desde los antípodas"[15]. Esta circunstancia no podía menos de influir en el proyecto cartesiano y dejar huellas en el curso y en el **Discurso** de su vida. Si aprestamos bien nuestros oídos a sus páginas, como los niños a la oquedad sonora de una caracola junto al mar, oiremos, sin duda, resonancias ultramarinas, las mismas que ponían a so-

11. DESCARTES, b, VIa.

12. DUSSEL, 1, 13.

13. BACON, Novum Organum, L. 1, afor. 129.

14. ZUBIRI, e, 28.

15. DESCARTES, AT, IV, 345.

ñar a Descartes: en China y México, en hombres caníbales y silvestres, en ciudades nuevas trazadas geométricamente en llanuras ilímites, en batallas y dorados, en selvas enmarañadas y en ciénagas anegadizas en las que el explorador se enreda o se empantana, y en tantas cosas más que dan a pensar que los ojos de Descartes estuvieron más de una tarde, fijos en el brumoso horizonte oceánico, detrás del cual se escondía el sol hacia el misterio del Nuevo Mundo. Los "caníbales" a los que hace referencia Descartes en el **Discours**[16] son los pueblos del Caribe (de donde viene la palabra) o, en significación más amplia, los "americanos" en general, término éste que remplaza a "caníbales" en la traducción latina.

Escribiendo desde Amsterdam a un amigo, pinta Descartes como en un cuadro flamenco, espacioso y rico en detalles y colorido, el ambiente burgués de la ciudad, con las Indias como telón de fondo:

> "En esta gran ciudad donde estoy, no habiendo ningún hombre, excepto yo, que no ejerza el comercio, cada uno está de tal manera atento a su propio provecho, que yo podría vivir durante toda mi vida sin jamás ser notado de nadie. Yo salgo todos los días a pasear entre el bullicio de este gran pueblo con tanta libertad y tranquilidad como la que usted puede obtener entre las sendas de sus jardines (. . .). Si da gusto ver crecer las frutas de los huertos y estar en la abundancia hasta los ojos, ¿no piensa usted que la hay también en ver venir aquí bajeles que nos traen con abundancia de todo cuanto se produce en las Indias (pensez-vous qu'il n'y en ait pas autant à voir venir ici des vaisseaux qui nous apportent abondamment tout ce que prouissent les Indes)?"[17].

Resumiendo: desde el momento en que se pone a escribir, Descartes está en la clara y firme posesión de un proyecto que no es otro que el de alumbrar un nuevo mundo; tal es el mundo moderno, que se caracteriza por la ciencia y la tecnología como medios de dominación de la naturaleza; es indudable que en dicho alumbramiento opera en forma simbólica la conquista del Nuevo Mundo, llevada a cabo en el siglo anterior.

2. El método o camino

En buena lógica, la naturaleza misma del proyecto científico-técnico, con el que despierta la modernidad, determina las correspondientes inquietudes metodológicas. El descubrimiento de un nuevo mundo exige, las más de las veces, apartarse de los caminos trillados. En estos casos el camino, más que cauce, es andadura orientada por geniales intuiciones. ¿Cómo ir a las Indias por un nuevo y más corto camino? Esta cuestión aireada por Colón ante los sabios de la Corte castellana, se convirtió en una preocupación común a cuantos pensaban en un siempre más allá, **plus ultra**, en todos los campos.

16. DESCARTES, b, IIa.

17. DESCARTES, AT, I, 204.

El título de la obra más conocida de Descartes, en toda su extensión, reza: **Discours de la méthode pour bien conduir sa raison et chercher la verité dans les sciences**. Ateniéndonos al mismo, es claro que la búsqueda de la verdad científica actúa como propósito último al cual se endereza la razón. Pero, a su vez, ésta ha de ser conducida mediante un método, que Descartes trata de explicar en el **Discours**. El método es, pues, el camino para llegar a buen término. No obstante, pese a su carácter medial, las cuestiones metodológicas son de importancia decisiva. De entrada en el **Discours**, expone Descartes la conocida teoría según la cual el buen sentido o la capacidad de juzgar está repartida por la naturaleza en igual forma en todos los hombres y, por consiguiente, el mayor o menor éxito de unos y otros no depende de capacidades intrínsecas, sino de factores externos del aprendizaje, entre otros, el método. Y añade a este propósito:

> "Las grandes almas son tan capaces de las más grandes virtudes como de los mayores vicios, y los que caminan lentamente pueden avanzar mucho más, si siguen siempre el camino adecuado, que quienes corren por fuera de él (. . .). No temería decir que pienso haber sido muy afortunado por haberme encontrado desde mi juventud en ciertos caminos que me han conducido a consideraciones y máximas con las que he formado un Método"[18].

Antes que Descartes, Francis Bacon había convertido la cuestión del método en tema central de su **Instauratio Magna**, de la cual formaba parte el **Novum Organum**. En el prefacio de la misma leemos esta admonición: "Del estado de las ciencias que no es afortunado ni ha sido aumentado en gran manera y de que ha de abrirse al intelecto humano un camino enteramente distinto del conocido por nuestros antepasados". También en este punto es obligada la referencia a las rutas oceánicas abiertas en el siglo precedente:

> "Así como en los primeros siglos, escribe Bacon, cuando los hombres orientaban su ruta en la navegación solamente por la observación de las estrellas, pudieron descubrir las costas del antiguo continente y atravesar algunos mares menores y mediterráneos; mas, antes de poder atravesar el Océano y descubrir las regiones del Nuevo Mundo fue preciso conocer el uso de la brújula, como guía fiel del camino; de un modo semejante, cuanto se ha descubierto hasta ahora en artes y ciencias es tal que pudo descubrirse por la práctica, la meditación, la observación natural y las argumentaciones (. . .), pero antes de poder arribar a costas más remotas y misteriosas de la naturaleza, se requiere de toda necesidad que se introduzca un uso y aplicación mejor y más perfecto de la mente e intelecto humano. Yo, ligado por el eterno amor a la verdad, me he lanzado ciertamente a un camino incierto, arduo y solitario"[19].

Si comparamos el método cartesiano con el órgano baconiano, salta a la vista una diferencia no pequeña: el segundo es inductivo, mientras que el primero es preferentemente

18. DESCARTES, b, Ia.

19. BACON, **Instauratio Magna**, Praef.

deductivo. Descartes, prendido de los procedimientos por él establecidos en geometría analítica, sueña con poder calcular todas las verdades y manipular todas las realidades en forma **a priori**. Pretende llevar hasta las últimas consecuencias la idea de Galileo, según la cual la naturaleza está escrita en caracteres matemáticos, no solamente sirviéndose de la matemática como "método de interrogación de la física"[20], invención verdaderamente genial, sino viendo en la geometría "la verdad sobre el mundo"[21]. De este apriorismo geométrico da buena cuenta el siguiente texto:

> "Esas largas cadenas de razonamientos tan sencillos y fáciles que suelen emplear los geómetras para llegar a sus demostraciones más difíciles, me han dado la ocasión de imaginar que todas las cosas que pueden caer bajo el conocimiento del hombre se siguen unas de otras en igual forma y que, con tal de abstenerse de recibir como verdaderas las que no lo sean y conservar siempre el orden necesario para deducir unas de otras, no puede haber ninguna tan alejada a la que en últimas no se llegue, ni tan oculta que no la descubramos"[22].

Tal apriorismo metodológico consiste en esencia en pensar que es posible conocer los efectos **desde o a partir** de las causas "en todas las cosas que pueden caer bajo el conocimiento de los hombres", de manera análoga a lo que ocurre en las demostraciones formales, que en los principios del sistema están implicadas todas las inferencias posibles. Las ideas claras y distintas de Descartes son los conceptos objetivos que, en cuanto tales, contienen como correlato la verdad entera del mundo. Este es el "punto de vista de todas las formas de racionalismo, oriundas de la filosofía de los siglos XIV y XV, encarnada en Descartes y que culmina en Leibniz y en el mismo Kant"[23]. La metafísica, entonces, se convierte en una especie de lógica de las ideas claras y distintas que, a su vez, se transforman en sistema por encima de la realidad que dicen reflejar especularmente, puesto que en la causa han de estar contenidos los efectos. A este propósito escribe Descartes:

> "De suerte que quienes sepan examinar suficientemente las consecuencias de estas verdades y de nuestras reglas, podrán conocer los efectos por las causas; o lo que es lo mismo, hablando en términos de escuela, podrán tener demostraciones **a priori** de todo cuanto puede ser producido en este Nuevo Mundo"[24].

La mentalidad de las naciones conquistadoras es típicamente cartesiana en este punto: piensan siempre desde sí mismas, desde la causa, desde la dominación, pero no tienen en

20. ZUBIRI, e, 15.

21. ZUBIRI, e, 133.

22. DESCARTES, b, IIa.

23. ZUBIRI, a, 59.

24. DESCARTES, AT, XI, 47.

cuenta al dominado, sino en cuanto efecto necesario de un sistema imperial que se justifica a sí mismo: "es real aquello que es como yo pienso que es"[25]. "A Europa, en el juego de la historia universal, le tocó el destino, la responsabilidad de ser de los dominadores. Ellos son los que descubrieron otras "ecumenes", las que dominaron gracias a la técnica y gracias a la fuerza de las armas, de la pólvora, de los caballos y de las carabelas. Y esa dominación les hizo pensar desde la dominación. Si, en cambio, nos ponemos ahora a pensar desde los dominados y miramos hacia arriba, vemos todo de manera totalmente distinta"[26].

Vistas las cosas desde aquí y desde ahora, es evidente que el "esprit de géométrie" calculístico y manipulador, imperial, que ha hecho del hombre un "maître et possesseur" de la naturaleza y del propio hombre y en últimas una pobre víctima de su propia ambición de poder y lucro, debe tocar a su fin. "Debemos dejar de lado el cartesianismo (. . .) abriendo al método un nuevo panorama"[27]. Este nuevo panorama son los **Caminos de liberación latinoamericana**, es el **Método para una filosofía de la liberación**, títulos de dos obras de Enrique Dussel en las que se abre una ventana a la esperanza a los condenados de la tierra, a los pueblos pobres por dominados, a los que han sido destituidos de todo protagonismo causal para pasar a ser meros efectos, pretextos u ocasiones.

3. La Egoencia del cogito

Nuestra lectura latinoamericana de Descartes quedaría incompleta de no agregarle un último punto aparte: el carácter o **ethos** egoente y egocéntrico con que se proyecta el hombre moderno. El Yo o Ego es la única realidad que se yergue de las pavesas de la duda universal, crematorio del viejo mundo. El surrecto es un Yo mayúsculo que se afirma a sí mismo como única realidad segura y fiable, reduciendo "todo el orbe de las presuntas verdades a ser, por lo pronto, un conjunto de meros pensamientos míos, simples cogitaciones"[28]. El "ego cogito ergo sum" pasa a ser el primer principio inconcuso de la nueva filosofía. Descartes, y con él toda la modernidad, nos viene a decir: "Yo existo pensando", más aún: "pensar, para mí, es existir, y existir, pensar". "Para Descartes –o, por lo menos, a partir de Descartes– no constituye, el saber, una actividad entre "n" actividades que tiene el hombre, sino que constituye su propio ser. No es, pues, que el hombre sea y, además sepa, sino que el ser del hombre es su saber"[29]. Todas las demás cosas quedan referidas teórica y prácticamente a este saber fundante: "el hombre es algo en cuyo saber

25. ZUBIRI, a, 373.

26. DUSSEL, g, t.I, 39.

27. DUSSEL, a, 16.

28. ZUBIRI, b, 222.

29. ZUBIRI, e, 236.

va contenido todo cuanto el universo es"[30]. Pero el hombre **simpliciter** es el propio europeo moderno, el descubridor, el conquistador, el colonizador; al resto (al indio encomendado, al negro esclavizado, al asiático negado) no se les reconoce teóricamente humanidad o en la práctica les es negada. Pues bien, el hombre sabe, piensa: ¿en qué consisten sus cogitaciones? ¿Se trata de un pensar que inocentemente piensa, de un saber sin consecuencias, como lo hemos aprendido en los manuales de historia de la filosofía importados? O, por el contrario, ¿no será dicho pensar un excogitar en el que el **cogito** entra en relación con el **conquisto** que Europa ejerce sobre el resto del mundo en vida de Descartes?

Antes de desentrañar la carga explosiva y opresiva del **cogito** cartesiano, no estará de más referirnos brevemente a la praxis conquistadora. El imperio hispánico llega a su punto cenital con la unión de España y Portugal bajo la corona de Felipe, en cuyos territorios se gloría de no ponerse el sol. Ingentes extensiones de Asia, Africa, Oceanía y, por supuesto, América de punta a punta, formaban parte del imperio más dilatado que conocieran los siglos. Pero, ocho años después, Inglaterra y los "elementos" destruyen la "Invencible" y de entrada, en el siglo XVII las Provincias Unidas del Norte (Holanda) se segregan del imperio hispano y, posteriormente, Portugal. Inglaterra y Holanda emergen en vida de Descartes como nuevas potencias marinas y coloniales, mientras que Francia empieza a llenar el vacío de la hegemonía española, a la muerte de Felipe II en el amplio mapa de la política continental. Dos nuevos imperios rigen los destinos de los mares y tierras del globo: el holandés y el inglés. Y para cerrar este panorama imperialista de la Europa moderna no puede desconocerse que otro país europeo, la santa Rusia moscovita, a la chita callando, se expande por las llanuras del Asia central siberiana, asomándose al Pacífico en 1643, siete años antes de la muerte de Descartes. Pues bien, si sumamos a las conquistas de Portugal y España en el siglo XVI, las que en el siglo XVII realizan Holanda, Inglaterra, Rusia y, en menor escala, Francia, podríamos concluir sin exageración que, cuando Descartes escribe en Holanda **Le Monde** y demás obras, Europa es dueña y poseedora (maître et possesseure) del globo. En este contexto de dominación universal, Descartes pronuncia el "ego cogito". ¿Qué significación entraña? ¿Cuál y cuánta es su carga semántica?

Digamos desembozadamente, sin tapujos ideológicos, que sólo sirven para dar buena conciencia al opresor, que el **cogito** que pronuncia Descartes y ejerce Europa (Descartes es Europa) no es pensamiento puro e inocente, especulación al margen de la realidad histórica, sino todo lo contrario, voluntad de imperio y dominación universal. Dejémosle a Descartes que nos explique su **cogito**:

"Con el término pensamiento (cogitatio) entiendo todo aquello que se hace consciente en nosotros para nosotros. Así, no sólo entender (intelligere), querer (velle), imaginar (imaginari), sino también sentir (sentire) es aquí lo mismo que pensar (cogitare)"[31].

30. ZUBIRI, e, 238.

31. DESCARTES, d, IX.

Si todo esto es pensamiento, ¿qué es entonces una cosa que piensa?, se pregunta y responde el propio Descartes:

"Es una cosa que duda, que concibe, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que también imagina y siente"[32].

Y aplicándose a sí mismo la comprensión del término, que engloba toda la vida consciente, concluye:

"Yo soy una cosa que piensa (je suis une chose qui pense), es decir, que duda, afirma, niega, conoce poco, ignora mucho, ama, odia, quiere, no quiere, así como imagina y siente"[33].

Si hemos hecho hablar reiteradamente a Descartes, es por la importancia del tema que tratamos de analizar, a saber: la egoencia del hombre moderno. Los manuales de historia explican infantilmente este pasaje o no le dan la debida importancia. Sencillamente traducen **cogitare** por pensar sin más. Pero el **cogito** es un verbo latino de naturaleza sintética, que expresa, por supuesto, un estado intelectual, pero cargado de componentes afectivos y volitivos. Lo traduciríamos mejor por 'excogitar'. Aunque de origen culto, cuando nos preguntamos ¿qué estará excogitando Fulano?, queremos decir: qué estará tramando. Pues bien, cuando Descartes escribe **cogito**, está pensando: yo pienso, yo siento, yo quiero, yo quito, yo pongo, yo mando, yo conquisto, etc. En un fino juego de palabras dice Martín Heidegger que las "cogitaciones" cartesianas son "co-agitaciones" del ego[34]; y Xavier Zubiri ha visto con suma claridad que "a la postre, el presunto racionalismo cartesiano será más bien un ingente y paradójico voluntarismo: el voluntarismo de la razón"[35]. La voluntad priva, en todo caso, sobre la razón, imponiendo su imperio sobre todos los actos en forma absoluta. Pongamos atención a la siguiente división:

"Todos los modos de pensar que experimentamos en nosotros pueden resumirse en dos modos generales: uno, es la percepción, o sea, la operación del entendimiento; el otro, es la volición, operación de la voluntad. Pues bien, sentir, imaginar y simplemente entender son sólo diversos modos del percibir; mientras que desear, sentir aversión, afirmar, negar, dudar, son diversos modos del querer o voliciones"[36].

Conviene insistir en la división de las cogitaciones: en percepciones y voliciones. Porque en la repartición de los actos psíquicos que hace Descartes la voluntad se lleva la me-

32. DESCARTES, c, IIa.

33. DESCARTES, c, IIa.

34. HEIDEGGER, c: "Epoca de la imagen del mundo".

35. ZUBIRI, e, 129.

36. DESCARTES, d, XXXII.

jor parte, ya que, además de sus actos elícitos, cubre omnímodamente los actos superiores de la afirmación y negación que se dan en el juicio. En contra de lo que la filosofía tomista sustentaba, Descartes, siguiendo tendencias nominalistas y voluntaristas, piensa que el entendimiento no se determina a sí mismo por la fuerza de la evidencia con que se le presentan las cosas, sino, en últimas, por el imperio de la voluntad. Así, pues, los actos superiores de entender son actos imperados de la voluntad: "Cuando la voluntad asiente a la evidencia racional, tenemos juicios verdaderos; cuando consiente en una inclinación racional, tenemos actos buenos. De esta primaria decisión nacen, pues, la ciencia y la moral a un tiempo; no sólo el bien y el mal moral, sino también la verdad y el error de la inteligencia se encuentran formalmente, para Descartes, en un asentimiento de la voluntad"[37]. Este voluntarismo es la raíz última de la egoencia moderna. El hombre moderno se siente con plenos poderes frente al mundo para afirmar afirmando (ponendo ponens) y negar negando (tollendo tollens). Perhinchado de egoencia, quita y pone a su antojo.

En consecuencia, el "yo pienso" cartesiano no es sino el reflejo ideológico del "yo conquisto" que los pueblos noratlánticos, incluidos el capitalimperialismo de USA y el socialimperialismo de URSS en nuestros días, han ejercido y ejercen sobre el resto del planeta. Este imperialismo planetario, cuyos últimos desarrollos estamos alcanzando hoy, lo describe E. Dussel con su característico e inconfundible estilo: "Desde la experiencia de esa centralidad alcanzada por la espada y el poder, es que el europeo llega a creerse un "yo" constituyente. Desde el "yo conquisto" al mundo azteca e inca, a toda América; desde el "yo esclavizo" a los negros de Africa vendidos por el oro y la plata lograda con la muerte de los indios en el fondo de las minas; desde el "yo venzo" de las guerras realizadas en India y China, hasta la vergonzosa "guerra del opio"; desde ese yo aparece el pensar cartesiano del "ego cogito"[38]. Es un yo grande y solemne cuando lo pronuncia el Rey; es un yo diplomático, pero contundente, cuando lo ejercen las actuales potencias; es un yo, valga la redundancia, egoente, soberbio y aristado, totalitario y totalizador, que se manifiesta en todas las formas de dominación y opresión de hombre a hombre, de clase a clase, de pueblo a pueblo, de continente a continente. "En el archivo del Consejo de Indias de Sevilla –escribe una vez más Enrique Dussel–, hemos leído innumerables cédulas donde el Rey firma: "Yo, el Rey". Es un yo escrito en proporciones grandes, sobresaliente, autosuficiente: es la manifestación de la Europa conquistadora, expansiva, dominadora, constitutiva del ser de los objetos"[39]. ¿En qué consiste ser objeto?

Zubiri ha analizado profundamente la estructura sujeto-objeto y la ha desmantelado; en cuanto estructuras metafísicas, más radical que la subjetualidad es la substantividad, y anterior a la objetualidad es la realidad. No vamos aquí a repetir tesis que, aunque decisivas, nos llevarían muy lejos, dada su complejidad y riqueza. Sólo queremos recordar que el yo, en cuanto sujeto, refiere todas las cosas, teórica y prácticamente, a sí: se enfrenta a ellas.

37. ZUBIRI, e, 131.

38. DUSSEL, 1, 17.

39. DUSSEL, a, 217.

En tal enfrentamiento, las cosas cobran un carácter negativo: no son yo, son un "no-yo". El no-yo, en cuanto puesto por el yo y en cuanto opuesto al yo, es un "ob-jectum" u objeto. El yo, en su transcender hacia el no-yo, constituye la objetualidad de los objetos y se afirma él mismo como sujeto. "Por consiguiente –concluye X. Zubiri– aquello a lo que va el yo es, por lo pronto, un "no" mientras el yo mismo no lo "ponga". En su virtud, el yo sería lo único que "es" **simpliciter** en y por sí mismo; la yoidad es el no del no-yo, el "no-no-yo", es decir, el sí de la realidad en cuanto realidad"[40]. Tal esquema sujeto-objeto no pasaría de ser un galimatías especulativo e inofensivo de no haber regulado las relaciones prácticas entre conquistadores (sujeto) y dominados (objeto), entre los colonos y el indio encomendado, entre hacendados y negros esclavizados. En todo caso, la afirmación del yo pasa por la negación del no-yo, negación que incluye o excluye, es decir, que incorpora o aniquila con la pérdida del derecho de alteridad del otro en cuanto otro, de su lengua y su cultura.

A este respecto es muy diciente la dedicatoria que Antonio de Nebrija hace de su famosa **Gramática castellana** (Salamanca, 1492) a la reina Isabel: "Cuando bien conmigo pienso, muy esclarecida reina i pongo delante de los ojos el antigüedad de todas las cosas que para nuestra recordación e memoria quedaron escriptos una cosa hallo e saco por conclusión muy cierta: que siempre la lengua fue compañera del Imperio e de tal manera sigió que juntamente crecieron e florecieron e después juntos fue la caida de entrambos. . . que después que nuestra Alteza metiese debaxo de su iugo muchos pueblos bárbaros e naciones de peregrinas lenguas, e con el vencimiento aquéllos tenían necesidad de recibir las leies quel vencedor pone al vencido, e con ellas nuestra lengua; entonces por esta mi Arte podrían venir al conocimiento della".

Pero en todo este asunto hay algo peor. No acabaríamos de entender a Descartes y con él a la modernidad, de no poner atención a un detalle al parecer insignificante, pero realmente grávido de funestas consecuencias. Consiste en que Descartes cualifica al ego cogitans como "substancia". ¿En qué consiste ser substancia? Veamos la histórica definición cartesiana:

"Por substancia no podemos entender otra cosa, sino aquello que de tal manera existe que no necesita de ninguna otra cosa para existir (quae ita existit ut nulla alia re indigeat ad existendum). Y en verdad, substancia que no necesite en absoluto de ninguna otra cosa sólo puede concebirse una, es decir, Dios. Por lo mismo, el término "substan-

40. ZUBIRI, a, 377.

cia" no conviene a Dios y a ellas (cosas) unívocamente, como suele decirse en las escuelas"[41].

Es curioso ver cómo Descartes da de substancia una definición que sólo puede cumplirse en Dios y, sin embargo, no renuncia a aplicarla a las cosas y, entre éstas, de manera principal, a la res cogitans. La dificultad la resuelve afirmando que la aplicación en ambas vertientes no es unívoca. En todo caso, en su virtud, el yo es un ente cuasidivino en gracia de este carácter substancial y sacral con que queda revestido. Como en otro orden de cosas, se diría que el Virrey no es el Rey o Monarca, pero dada la lejanía goza de plenos poderes in partibus infidelium. Además de egocéntricas, teoría y praxis son teocéntricas en tanto que el hombre se hace Dios. Lo vio claramente el fino instinto religioso de Blas Pascal: "No puedo perdonar a Descartes; bien hubiera querido en toda su filosofía, poder prescindir de Dios; pero no ha podido evitar hacerle dar un papirotazo para poner el mundo en movimiento; después de esto, no le queda sino hacer de Dios"[42]. Como si intuyera los desarrollos posteriores y sucesivos del pensamiento moderno, Pascal nos dice que después de Descartes, al hombre sólo le queda "hacer de Dios", no ya a título de Virrey, sino de verdadero Rey o Monarca Absoluto. "En Spinoza, ese "yo" se hace Dios porque es la única substancia. Hegel absolutiza el cogito como el absoluto y despliega dentro de sí la totalidad del ente. El ego ha sido divinizado, absolutizado. Ese ego es "voluntad de poder", una voluntad de poder que pone valores, que aniquila valores, que crea valores y que hace todo desde sí. ¿Quién pone medida al ego? Nada ni nadie, porque es incondicionado, indeterminado, absoluto, infinito, divino, natural"[43].

La estructura de las naciones conquistadoras es profundamente cartesiana: primero está el Yo; después, el recurso a Dios, y como meta final, el señorío sobre el Mundo. Yo-Dios-Mundo es el nuevo orden cartesiano en el que Dios es apenas una meditación. "El hombre hace converger su voluntad personal con la voluntad de Dios. Esta convergencia es el sentido último del cartesianismo"[44], y en esto consiste la mediación o instrumentalización de Dios. Un botón de muestra: en el Libro primero, título primero, de la **Recopilación de Leyes de los Reynos de Indias**, mandadas imprimir por Carlos II, en 1681, leemos de entrada: "Dios Nuestro Señor, por su infinita Misericordia y Bondad (principal atributo que Descartes otorga a Dios), se ha servido darnos sin merecimientos nuestros tan grande parte en el Señorío de este mundo (el yo egoente identifica su ambición terrenal como un regalo de Dios), que además de juntar en nuestra Real persona muchos y grandes Reinos, que nuestros gloriosos progenitores tuvieron, siendo cada uno de por sí poderoso Rey y Señor, ha dilatado nuestra real Corona en grandes Provincias y tierras por Nos descubiertas y señoreadas (el

41. DESCARTES, d, LI.

42. PASCAL. Pensamientos. Trad. X. Zubiri. IIa., 77.

43. DUSSEL, m, 208.

44. ZUBIRI, e, 133.

Nuevo Mundo queda reducido a categoría de provincias y tierras señoreadas por una totalidad imperial)"[45].

Al leer el anterior exordio a las leyes de Indias no podemos quitarnos de encima la impresión de un Dios convertido en bandera política a favor de los fuertes, de un Dios metafísica y políticamente instrumentalizado para satisfacer una ambición de poder y gloria no muy santa, aunque se revista de santidad. ¿No hay de por medio un encubrimiento ideológico? ¿Acaso los imperios, todos los imperialismos, no necesitan de una ontología que los justifique y les dé buena conciencia?[46]. Para nuestra actual experiencia latinoamericana este Dios de la onto-teo-política ha muerto, es decir, "Europa ha muerto porque se había identificado con Dios: el fetiche, al menos, ha muerto para nosotros, y con él, Estados Unidos y Rusia como sus cuantitativas prolongaciones (. . .). La muerte del fetiche es importante, porque como "toda crítica comienza por la crítica de la religión" fetichista, la liberación es posible sólo cuando se tiene el coraje de ser ateos de los imperios del centro"[47].

Volviendo al autor que comentamos, Descartes, hay que decirlo, no escribió ningún tratado de política como lo hicieron Hobbes y Spinoza, por ejemplo. Sin embargo, su ethos egoente no podía menos de traducirse en ideas políticas del más fuerte sabor maquiavélico. La ocasión fue la respuesta epistolar a su amiga Elizabeth, la princesa que le había pedido que le comentara el **Príncipe**; en ella escribe entre otras cosas:

> "Se puede suponer que los medios de los que se sirve el príncipe para establecerse en el poder son justos, como, en efecto, personalmente creo que lo son en casi todos los casos, siempre que el príncipe que los practica los considere como tales. Porque la justicia entre los soberanos tiene otros límites que entre los particulares. Y parece que en este punto Dios da el derecho a aquellos a quienes otorga la fuerza (. . .). De cara a los enemigos existe la cuasipermisión de hacer todo (. . .). Y yo comprendo bajo el nombre de enemigo a todos aquellos que no son amigos o aliados, a los cuales se tiene el derecho de hacerles la guerra cuando se puede sacar de ella algún provecho"[48].

Derecho y fuerza van unidos en la carta de Descartes no por derecho natural, como sucede en el **Leviathan**, de Hobbes, sino (¡oh horror!) por derecho divino. El Dios que aquí se invoca es una bandera de dominación, es el Dios de la onto-teo-política, tan distinto del

45. **Recopilación de las leyes de los Reynos de Indias mandadas imprimir y publicar por la Magestad Católica del Rey Don Carlos II Nuestro Señor.** Madrid, 1681. Reimpresión, Madrid, Cultura Hispánica, 1973.

46. Ver "Tercera Jornada".

47. DUSSEL, 1, 17.

48. DESCARTES, AT, IV, 485.

Dios de la alteridad y de la analogía, del Dios de la justicia en defensa de los pobres, tal como se epifaniza en el sermón de Montesinos, en la vida u obras de Fray Bartolomé de las Casas o en las **Relecciones** del profesor de Salamanca, Francisco de Vitoria. Las ideas de Descartes representan una involución a Maquiavelo como justificación ideológica de unas praxis de conquista, dominación y colonización, es decir, de muerte del Otro[49].

4. A modo de punto final

Hemos querido mostrar cómo es posible y necesaria una lectura latinoamericana de Descartes distinta de las eurolecturas convencionales a las que nos tienen acostumbrados los tratadistas europeos ¡muy serios y objetivos! Los pueblos que han ejercitado la voluntad de poder e imperio sobre otros continentes experimentan su historia como una gesta gloriosa y, por ello, su manera de ver, pensar y escribir es triunfalista. Enrique Dussel, el filósofo más importante del momento (porque es el que más "importa" a las nuevas generaciones por su radicalidad y sentido liberador) nos ha hecho ver que nuestra historia debe ser pensada, contada y comentada no desde los centros de poder, sino desde la periferia dominada; no gloriosamente, sino colonialmente; no en "do" mayor, sino "mi" menor. Y esto no para fomentar fobias o "filias", sino para reconocernos y conocer la realidad actual latinoamericana como el resultado de un largo proceso de colonización y dominación, que aún no ha terminado, a fin de enfrentarnos lúcida y esperanzadamente al futuro. Latinoamericanamente, en un próximo futuro, seremos nosotros mismos y, desde nuestro "de suyo" recuperado, entraremos a ser "alguien" en el mundo.

De otra parte, el giro copernicano que en la obra de Xavier Zubiri nos retrotrae del ser a la realidad, de la ontología a la metafísica, hace posible, en tanto que lo justifica, nuestro proyecto latinoamericano de vuelta a la realidad. La tesis de la fundamentalidad de la realidad se nos aparece como profundamente liberadora para quienes hemos vivido las exigencias ontológicas de un deber-ser impuesto sin raíces en nuestra realidad. ¿De espaldas a la realidad, es posible "ser" auténticamente algo o "alguien" en el mundo? "Confundiendo realidad y ser –ha escrito uno de los más incitantes filósofos de la liberación– el "pensar" de la dominación tuvo un reaseguro ontológico de la permanencia de lo existente. Pero la necesaria labor de distinción (a la que es tan poco afecto el raciocinio simplificador de los ideólogos del "statu quo") nos obliga a discernir, con Zubiri, el "ser" como "un momento de lo real"[50]. Pero ha sido, sobre todos, Enrique Dussel quien de manera especial ha subrayado la importancia y postmodernidad de muchas tesis de Zubiri, que lo acercan a nosotros y lo hacen importante para el nuevo pensar latinoamericano. Hablando del hombre, de la persona, lo más real por ser libertad, comenta en un reciente libro E. Dussel:

49. MARQUINEZ, k.

50. ARDILES, 14.

"Esto lo he dicho muy rápido, pero es para indicarles hasta qué puntos filósofos, tan dejados de lado, tales como Zubiri y a él me refiero, dicen muchas cosas más de las que uno puede imaginar y, de paso, son de nuestro mundo hispano. Parecería que en España no hay ya filósofos; los hay, pero lo que pasa es que, a veces, no los conocemos"[51].

Sea este nuevo testimonio de aprecio de Dussel por Zubiri el punto final de nuestro comentario de Descartes, en el que, a no dudarlo, lo mejor ha sido la música de fondo y no la voz cantante.

51. DUSSEL, o, 50. Ver MARQUINEZ, h.

III. EL HOMBRE LATINOAMERICANO: ENSAYO DE INTERPRETACION ANALECTICA*

1. Planteamiento del problema

Voy a hablar del hombre, pero el problema que voy a examinar no es: ¿**quién** es el hombre?, sino: ¿**quiénes** somos hombres? y, si todos los que somos hombres, ¿somos **igualmente** hombres? Claro que al responder al segundo y tercero de los interrogantes tendré que recaer una y otra vez en el primero que, como muy bien dice M. Kant, sintetiza y engloba a los demás. La segunda pregunta parece suponer que hay hombres que no son de verdad hombres. ¿No es ésta una suposición extraña y aun escandalosa? Quizás lo sea para oídos ingenuos, pero no lo será tanto si examinamos ciertos hechos históricos y si la relacionamos con algunos problemas actuales. La segunda (íntimamente ligada a la primera) interroga acerca de la igualdad o no igualdad de los humanos, cuestión que, discutida acaloradamente en los siglos XVIII y XIX,no ha perdido actualidad en el nuestro.

Vistas las cosas en profundidad, lo que subyace bajo ambas cuestiones es el viejo y siempre actual problema de la analogía. En 1498, apenas seis años de descubierta América, Tomás de Vío, el célebre cardenal de Gaeta o Cayetano, publica el clásico opúsculo sobre la analogía de los nombres: **De nominum analogia.** En nuestros días, otro clásico del tomismo, el P. Santiago María Ramírez, O.P. (de quien recibí lecciones inolvidables) ha sintetizado toda la problemática sobre el tema, desde los griegos hasta hoy, en una monumental obra en cuatro volúmenes: **De analogía**[1]. Haremos uso constante de esta obra básica no para repetir los resultados en ella alcanzados, sino para utilizarlos como herramientas hermenéuticas que nos permitan esclarecer los interrogantes arriba propuestos, que no son otros que los de la analogía o no analogía de los humanos. ¿En realidad de verdad, los hombres, todos los hombres, somos análogos o semejantes?

---

* Conferencia dictada en el **Seminario de Tomismo,** junio de 1977, Bogotá, USTA-CED.

1. RAMIREZ, b.

La analogía es ante todo una cuestión que afecta a la realidad humana misma, pero también es un problema de predicación o de lenguaje: ¿quiénes merecen el nombre de "hombres"? El aspecto lógico del problema (la predicación del nombre) depende del aspecto real o metafísico (analogía de los hombres). Pero ello no es óbice para que sigamos en el tratamiento de la cuestión el camino inverso: del nombre al hombre en su realidad analógica. Ello quiere decir que nuestra tarea estará centrada en el examen atento de ciertos discursos históricos que, interpretados utilizando categorías conceptuales que nos presta la metafísica, nos abrirán a la realidad humana en lo que tiene de semejante. Vamos a ofrecer un ejemplo del quehacer hermenéutico que hemos señalado en nuestra **Metafísica desde Latinoamérica**[2].

2. Una raza de hombres equívocos

No nos referimos a seres racionales que, real o imaginativamente y en avanzadas naves, vienen con frecuencia a visitarnos en una u otra parte de la tierra sin que en ningún caso se dejen ver del todo. Cuando hablamos de hombres "equívocos" nos estamos refiriendo a seres de nuestro planeta. Por azar, el hombre europeo descubre en el año 1492 un Nuevo Mundo, al cual, por equivocación, empieza a llamar Indias Occidentales y poco después América. A cuarenta y cinco años de este hecho histórico un Papa, Paulo III, declara en solemne Bula que los indios recientemente descubiertos son "verdaderos hombres" y que, en consecuencia, "pueden libre y lícitamente usar y disfrutar de tal libertad y posesión y no deben ser reducidos a servidumbre"[3]. En virtud de una Bula pontificia los americanos empezamos a ser **oficialmente** hombres ante los descubridores. Sin ella, escribe Cornelio de Pauw en 1768 con evidente razón pero no sin exageración, "los habitantes del Nuevo Mundo serían aún en el día de hoy a los ojos de los fieles una raza de hombres equívocos"[4].

¿Cómo es posible, nos preguntamos hoy, que seres humanos necesiten de una Bula que declare su humanidad? ¿Acaso no había evidencia de ello? ¿Qué es lo que realmente sucedió entre el Descubrimiento y la Bula? Sucedió que las opiniones estuvieron muy encontradas aquí y allá, en América y en Europa. Unos se negaban lisa y llanamente a reconocer al indio como hombre. Otros, no tan radicales, admitían su humanidad, pero en grado tan pequeño que apenas merecían tal nombre: se trataba de hombrecillos o sub-hombres. Finalmente, estaban los defensores de la humanidad del indio, quienes con voz profética denunciaban las encomiendas como una forma de esclavitud y exigían un trato humanitario para los mismos. En estas luchas se va a forjar la figura de Bartolomé de las Casas como

2. Pienso que muchas de las categorías de la metafísica clásica nos permiten reinterpretar la realidad actual.

3. Texto de la Bula en HERSCH, Jeanne. **El derecho de ser hombre (antología).** Salamanca, Ed. Sígueme-Colsubsidio-Unesco, 1973.

4. En ZABALA, 117.

padre y defensor de los indios y de ellas va a nacer, en Salamanca, el derecho de gentes (ius gentium) con Francisco de Vitoria. Dos personas gloriosas dentro de la tradición tomista.

La mentalidad del primer grupo, es decir, de los que afirmaban que el indio no era hombre, está maravillosamente reflejada por Benito Peñalosa y Mondragón, quien en su **Libro de las cinco excelencias del español que despuebla a España para su mayor potencia y despoblamiento**, publicado en Pamplona (España) en 1629, dice:

EQ – 1

Los indios eran tan sumamente bárbaros e incapaces, cuales nunca se podrá imaginar caber tal torpeza en figura humana: tanto, que los españoles que primero los descubrieron, no podían persuadirse que tenían alma racional, sino cuando mucho, un grado más que micos, o monas, y no formaban algunos escrúpulo de cebar sus perros con carne de ellos, tratándolos como a puros animales: hasta que haciendo largas informaciones la Santidad de Paulo III declaró que eran humanos, y que tenían alma como nosotros. La cual estaba como una tabla rasa (según dice Aristóteles del entendimiento que carece de cultura), sin rastro de pintura de la Imagen y semejanza de Dios. Y finalmente parece que carecían de aquella luz natural congénita que, dice David, tienen todos los hombres por gentiles y remotos que estén[5].

Producida la declaración de Paulo III en 1547, todos los pensadores católicos se pliegan a la tesis en ella expuesta, pero no pocos siguen sosteniendo la inferior condición humana del indio. La Bula, sin embargo, hizo posible un trato más humanitario y el reconocimiento, en las Leyes de Indias, de la plena humanidad de los pueblos aborígenes. No corrieron con igual suerte los negros o etíopes, como entonces se llaman. Para ellos no hubo Bula, no contaron con voces proféticas potentes que denunciaran su dura esclavitud. Las pocas que reclamaban para la raza negra un trato más humanitario se perdieron en el vacío de la indiferencia general. ¿Por qué esta insensibilidad frente al negro?, nos preguntamos hoy. ¿Cómo entender que monarquías cristianas proporcionen cédulas reales a compañías negreras para introducir miles de éstos en América como mercancía legal? ¿Cómo es posible que se comercie con ellos como si se tratara de brutos animales arrancados al seno de Africa? La respuesta la tenemos en el siguiente texto, que representa el modo de pensar de una época y que está escrito por un espíritu en su tiempo progresista, C. de Secondant, Barón de Montesquieu:

EQ – 2

Si yo tuviera que defender nuestro derecho a hacer esclavos a los negros, escribe en 1748, he aquí lo que diría:

5. ZABALA, 59.

Habiendo pueblos de Europa exterminado a los de América, tuvieron que someter a esclavitud a los de Africa, para servirse de ellos para roturar tantas tierras.

El azúcar sería muy cara, si no se hiciera trabajar a los esclavos en la planta que la produce.

Los individuos de los que se trata son negros de pie a cabeza; y tienen la nariz tan aplastada que es casi imposible tenerles lástima.

No es posible imaginar que Dios, que es un ser muy sabio, haya puesto un alma, y sobre todo un alma buena, en un cuerpo enteramente negro.

Es imposible suponer que esas gentes sean hombres; porque, si supiéramos que son hombres, empezaría a creerse que nosotros mismos no somos cristianos.

Hay espíritus pequeños que exageran demasiado la injusticia que se les hace a los africanos. Porque, si fuera tan grande como se dice, ¿no se les habría ocurrido a los Príncipes de Europa, que hacen entre sí tantas convenciones inútiles, hacer una general en favor de la misericordia y de la piedad?[6].

Tanto el discurso EQ – 1 como EQ – 2 están escritos desde el punto de vista de la equivocidad del término "hombre" y de la realidad por él significada. ¿En qué consiste la equivocidad y qué consecuencias entraña?

Como es sabido, desde el punto de vista de su comprensión, los términos universales o comunes se dividen en: equívocos, unívocos y análogos. Dejando, por el momento, de lado el modo unívoco y análogo de predicar, centrémonos en el modo equívoco.

Son equívocos aquellos términos que se predican o dicen de varias cosas con significación **(secundum rationem)** totalmente distinta en cada caso. Así, puedo servirme de la palabra "canto" para significar el canto de un libro, una piedra o una canción; con el término "cuba" puedo significar una isla o un tonel; "osa", según los casos, significa un animal o una constelación. Se trata de cosas que nada tienen que ver entre sí y, consiguientemente, el hecho de que de ellas se predique un término común es algo que sucede por puro azar y sin fundamento: "a casu et fortuna" escribe Santo Tomás[7]. Viniendo al caso que

6. MONTESQUIEU. **Del espíritu de las leyes**, III parte, Lib. XV, cap. V.

7. "Aquellos nombres que se predican de varias cosas con significaciones completamente distintas (secudum rationes omnino diversas), se predican equívocamente": **I Sent.**, d. 2, 3, arg. 2 sed contra. "En los equívocos, el mismo nombre se predica de varias cosas con significación totalmente diversa (secundum rationem totaliter diversam): **In XI Metaph.**, lect. 3, no. 2. 197. "Se predica equívocamente lo que se dice de algunas cosas con el mismo nombre, pero con significación diversa (secundum idem nomen et secundum diversam rationem)": **De Princ. Nat.**, Ed. DE MARIA, t.I, p. 388. "Hay equivocidad cuando sólo el nombre es común, pero la significación de la cosa es distinta en

nos ocupa, la tesis equivocista afirma que no todos los que se dicen hombres son de verdad hombres: los indios no son hombres, los negros tampoco; quienes les aplican dicho nombre lo hacen equívocamente y equivocadamente.

Las consecuencias de esta concepción equívoca y equivocada del hombre son fáciles de deducir siguiendo la serie de propiedades que Santo Tomás atribuye a los términos equívocos:

Primera: **no existe ninguna conveniencia real entre las cosas equivocadas**[8]. En el discurso EQ – 1 se dice de los indios que son, cuando mucho, un grado más que micos o monas; que sus almas están sin rastro de pintura de la Imagen, **tanquam tabula rasa** o sin cultura y que carecían de aquella luz natural congénita que no falta en otros pueblos primitivos. En el discurso EQ – 2, la equivocidad real se basa en factores tan superficiales como el color y la forma de la nariz: son negros de pies a cabeza y tienen la nariz tan aplastada que es imposible tenerles lástima.

Segunda: **de las cosas equivocadas no podemos tener un común concepto**[9], puesto que entre ellas no existe comunidad real. Esta equivocidad conceptual se refleja en el discurso EQ – 1 en expresiones como éstas: nunca **se podrá imaginar** caber tanta torpeza en figura humana; los españoles **no podían persuadirse** que tenían alma racional; **parece** que carecían de aquella luz natural. En el discurso EQ – 2 se dice que no es posible **imaginar** que Dios haya puesto un alma buena en un cuerpo negro, y que es imposible **suponer** que esas gentes sean hombres.

Tercera: **del conocimiento de una cosa no se puede pasar al conocimiento de otra**, si son equívocas, pues por definición no hay ninguna conveniencia ni relación entre ellas[10].

Continuación. . .

cada caso (ratio sustantiae diversa): **"In II de Anima**, lect. 2, no. 239. "En los equívocos la significación es completamente diversa": **Sum. Theol. I**, 13, 5 corp.

Santo Tomás distingue dos clases de equivocidad: la propiamente dicha (pure, omnino, penitus aequivoca), que califica de equivocidad por **chiripa o suerte** (per casum et fortunam, a casu); y la equivocidad por analogía (aequivoca per analogiam) que califica de equivocidad adrede (aequivoca a consilio): **De fallaciis**, cap. 4.

8. En las cosas aequívocas: "no se debe buscar conveniencia alguna real (nulla rei convenientia)": **De verit.** 2, 11c et ad 6. "Cuando se da pura equivocación ninguna semejanza hay en las cosas (nulla similitudo in rebus)": **I Contra Gent.**, cap. 33, arg. 1. También en **Sum. Theol. I**, 13, 5 obi. 2.

9. "Lo que se predica equivocadamente conviene en un mismo nombre, pero no en la definición y en la significación (et non in definitione et significatione)": **De princ. nat.**, Ed. DE MARIA, t.I, p. 388. Ver nota 7.

10. "Cuando dos términos son completamente (pure) equívocos por chiripa o suerte (per casum et fortunam), por el uno no se puede conocer el significado del otro (ex uno non cognoscitur alterum), como cuando un mismo nombre se dice de dos personas": **I Sent.**, d. 35, 4c. "Cuando un mismo

De aquí que los equivocistas no apliquen a los indios o a los negros los derechos inherentes a la condición humana: no matarás, no darás trato inhumano, etc., no cuenta con ellos. En el discurso EQ – 1 se dice que algunos no formaban escrúpulo de cebar sus perros con carne de ellos y que los trataban como a puros animales. En el discurso EQ – 2, a su vez, se afirma que fué necesario someter a esclavitud a los de Africa y servirse de ellos para roturar tantas tierras, pues de otra manera el azúcar estaría muy cara en Europa.

Cuarta: **de los términos equívocos se puede hacer fácil uso sofístico,** en cuanto inducen a equivocación y facilitan las falacias[11]. Dos muestras de argumentación sofística encontramos en EQ – 2: el azúcar sería muy cara, si fueran tratados como hombres; si supiéramos que son hombres, empezaríamos a creer que no somos cristianos. La falacia está en concluir que **no son** hombres, porque **nos conviene** que no lo sean.

Acabamos de ver, en toda su crudeza, a dónde puede llevar una teoría equivocista. Estoy seguro que a la pregunta: ¿**quiénes** somos hombres? , responderíamos hoy al unísono lo que Bartolomé de las Casas proclamaba en medio de la torpe equivocación de muchos: todas las naciones del mundo son hombres. Sin embargo, parece ser que las raíces de la actitud equivocista, de unos grupos humanos hacia otros, es muy vieja. Como advierte J. Marías, "la idea de 'hombre en general' habrá tardado mucho en surgir en la mente humana"[12].

En efecto, hace dos millones de años el hombre entra en el mundo, en frase feliz de Teilhard de Chardin, "sin hacer ruido", es decir, sin que en apariencias se distinga de los homínidos no humanos que le rodean. Para un hipotético observador del "film" de la evolución, la pregunta: ¿quiénes son hombres? tendría perfecto sentido en las primeras secuencias del despegue humano de la animalidad. A medida que el hombre se fue diferenciando de sus congéneres, nació, sin duda, el concepto particularizante de "nosotros los hombres" como opuesto a "vosotros los animales". Mucho después, el "nosotros o los hombres" va a cubrir a un grupo humano (clan, tribu, pueblo) y quizás a los animales domésticos que hacen vida común con el grupo. Los demás, los que no pertenecen al mismo, no son hombres; son "bárbaros", palabra que significa **balbucir** o hablar una lengua extraña. A los bárbaros se les puede hacer la guerra y reducir a esclavitud. La esclavitud, además de explicaciones económicas, tiene raíces antropológicas en una no cabal comprensión y extensión del término hombre.

Hasta hoy en día, pese a tantas convenciones y declaraciones sobre derechos humanos, hay uno fundamental que está siendo negado, en virtud, sin duda, de una idea equívoca de hombre. ¿Para ser hombre, preguntamos, se necesita haber nacido? ¿No se es hombre desde antes de nacer? No obstante, en nuestros días hemos visto legalizar el aborto como en otro tiempo se legalizó la esclavitud. El padre de la droga para abortar "fácilmente", el Dr. Mostyn Embrey, explicaba hace poco su sentir acerca del problema: "Sobre si el aborto es malo o bueno, no es una cuestión que yo, afortunadamente, deba juzgar. Aquí, en Gran Bretaña, como ustedes saben, desde el año 1967 existe una Ley (con mayúscula) especial sobre el aborto y mi labor como médico es sacarle a esta Ley el mejor partido posible. Esto quiere decir que dentro de los límites legales lo debo hacer fácil y seguro"[13]. ¿Es posible, nos preguntamos, negar el derecho de nacer a millones sin hacerse cuestión de si son hombres? De seguro que no admitiríamos como correcta la siguiente justificación de la esclavitud: "Sobre si la esclavitud es mala o buena, no es una cuestión de la cual afortunadamente deba juzgar. Existe una ley esclavista y como negociante o finquero mi labor es sacarle el mejor partido dentro de límites legales". ¿No nos estaremos engañando una vez más a nosotros mismos con el sofisma: no nos conviene que sean hombres, luego no lo son? Reconozcamos, al menos, antes de condenar a otras épocas y a otros hombres, que nosotros tenemos también nuestro problema de equivocación.

3. Apenas merecían el nombre de seres humanos

Derrotada definitivamente la tesis equivocista, en virtud de la Bula pontificia[14], se impone la tesis de la analogía: los indios son **semejantes** o análogos. Pero, ¿hasta dónde llega

---

nombre se predica de muchas cosas por pura equivocación, del uno no podemos llegar al conocimiento del otro (ex uno eorum non possumus duci in cognitionem alterius), porque el conocimiento depende no de las palabras sino de lo que éstas significan (non ex vocibus sed ex nominum ratione)": **I Contra Gent.**, cap. 33, arg. 1. "la equivocación impide el proceso de la argumentación (processum argumentationis impedit)": **Ib.**, arg. 4.

11. Entre los sofismas o falacias de palabras (in dictione) está la **homonimia:** con un mismo vocablo se argumenta en diversos sentidos.

12. MARIAS, e, cap. IX. También TEILHARD y ZUBIRI, d, 11-79.

13. **Aborto: hágalo usted misma:** (entrevista hecha al Dr. Mostyn Embrey por F.J. ANGELAT, I. CASTILLA Y J. BALDOVINOS). En "Interviu" (Madrid) 46 (1977) pág. 28 ss.

14. La Bula Veritas ipsa de Paulo III fue tomada como una especie de definición de tal manera que a partir de ella, con todas las limitaciones que se quiera, pero los equivocistas tienen que reconocer que los indios son hombres. He aquí algunos testimonios de su importancia: "En la que se determina, como cosa de fe, que los indios son verdaderos hombres como los demás, capaces de la salvación y de todos los sacramentos": ALONSO FERNANDEZ, **Historia del Convento de San Esteban.** (Edición preparada por P.J. CUERVO) Salamanca, 1914, L. 1 c. 23. Ya conocemos el texto de Benito Peñalosa y Mondragón EQ – 1, que dice. . . "hasta que haciendo largas informaciones de la Santidad de Paulo III declaró que eran humanos, y que tenían alma como nosotros". También Cornelio Pauw, ya citado, dice en el mismo lugar: "un Papa hizo una bula original, en la cual declaró que deseando fundar obispados en las provincias más ricas de América, le agradó a él y al Espíritu Santo reconocer por verdaderos hombres a los americanos". Fray RAIMUNDO HURTADO, O.P. relata cómo se consiguió de Paulo III la famosa Bula: "Sobre esto se hubieron de levantar muchas cuestiones, porque los frailes franciscanos asentaron en lo que les persudían los encomenderos; los dominicanos los defendían, diciendo que no eran sino muy capaces y sobre el caso hubo grandes disputas entre las dos religiones (. . .). Sobre esto vinieron a España (. . .). Después de muchos viajes que hizo Fray Domingo de Vetanzos, varón santo y apostólico, viniendo a Roma en defensa de los indios, murió santamente; quedó en su lugar fray Bartolomé de las Casas y vino en defensa de los indios catorce veces desde las Indias a España y tuvo gravísimas disputas

esa semejanza? Muchos dirán que "son como nosotros", es decir, plenamente hombres; mientras que no pocos, de buena fe o por intereses creados, defenderán que son una especie de hombrecillos u homúnculos, que para ser plenamente hombres necesitan de tutoría por parte de los que lo son verdaderamente. Se trata de un modo de ser análogo depotenciado o deficiente en la frontera de la equivocidad. Expliquemos en qué consiste esta analogía.

El término análogo se predica o dice de varias cosas con significación en parte igual y en parte diversa[15]. Cuando digo: "veo" una estrella o "veo" la solución del problema, estoy empleando el término "ver" analógicamente, porque ambas facultades son de naturaleza visiva, aunque no es lo mismo ver ocularmente que ver intelectualmente. Son dos modos distintos de visión.

La analogía en general tiene las siguientes propiedades:

La primera, que **el análogo es un medio entre el equívoco y el unívoco**, es decir, entre dos puntos extremos, y por lo mismo participa de ambos. Los equívocos son completamente **diversos** en su significación; los unívocos son **iguales** siempre en lo que significan; los análogos son **distintos**, es decir, en parte significan lo mismo y en parte algo diverso. Distinto es, pues, lo que al mismo tiempo conviene y difiere[16].

---

con los frailes franciscanos y escribió en defensa de los indios muchos libros tratando con estilo llano y verdad las crueldades y tiranías que con ellos usaban (. . .). Se disputó el caso y convenció al Consejo Real y a los frailes franciscanos. Y entre otras razones les convenció una harto débil que fue decir a los frailes franciscanos: ¿cómo si son brutos, vais vosotros a ser obispos y pastores de animales brutos? ¿De quién vais a ser obispos? El Emperador, entonces, viendo que no habían respondido a propósito, los dexó y se levantó diciendo que había que tener lo que el fraile dominico (Bartolomé de las Casas) defendía; **y así se envió a que Su Santidad lo definiese por artículo de fe y entonces se definió que los indios eran hombres racionales**": HURTADO, Fray Domingo. **Parecer sobre el estado de la Iglesia en América** (1630), véase en: **Bartolomé de las Casas e historia de la Iglesia en América Latina.** Barcelona, Ed. Nova Terra, 1976, pág. 109-119.

15. "En los términos análogos el mismo nombre se predica de varias cosas con significación en parte la misma y en parte diversa (secundum rationem partim eamdem, partim diversam)": **In XI Metaph.**, lect. 3, n. 2. 197. "Los que son análogos se dicen según significaciones en parte diversas y en parte no diversas (secundum rationes que partim sunt diversae et partim non diversae)". **In IV Metaph.**, lect. 5, n. 535.

16. "Los que así se predican (análogamente) son términos medios entre los unívocos y los equívocos": **In XI Metaph.**, lect. 3, n. 2. 197. "Este modo de ser común (un término) es medio entre la pura equivocación y la simple univocidad": **Sum. Theol.**, I, 13, 5c. "Aunque en los análogos exista una sola significación (quamvis sit eadem ratio), sin embargo tienen algo de identidad y algo de diversidad en cada caso (aliquid habet de identitate rationis et aliquid de diversitate)" **I Sent.**, d. 21. 1, 1, qla. 2c.

La segunda propiedad consiste en que **la analogía es ella misma analógica**, es decir: hay tantas clases de analogías como puntos intermedios existen entre la equivocidad y la univocidad. Unas veces el término análogo está más cerca de un extremo, otras veces sucede lo inverso[17].

Sin perder de vista estas nociones, pasemos a analizar nuevos discursos. El primero es del escocés Juan Mair o Maior, profesor de la Sorbona, a quien en su obra **Regimiento de los príncipes**, escrita en 1510, dice:

AND – 1 Juan Mair

Aquel pueblo vive a lo bestia (bestialiter). Ya Tolomeo dijo en el Cuadripartito que a uno y otro lado del Ecuador, y bajo los polos, viven hombres salvajes: es precisamente lo que la experiencia ha confirmado. De donde el primero en ocupar aquellas tierras puede en derecho gobernar las gentes que las habitan, pues son por naturaleza siervos, como está claro[18].

Los discursos que siguen son del humanista Ginés de Sepúlveda, quien sostuvo dura controversia con Bartolomé de las Casas ante el Consejo Real reunido en Valladolid el año 1552. Está tomado de su célebre obra **Democrates alter**, fino diálogo entre Demócrates y Leopoldo. El primer personaje representa el sentir de Sepúlveda:

AND – 2 Ginés de Sepúlveda

Bien puedes comprender, ¡Oh Leopoldo!, si es que conoces las costumbres y la naturaleza de una y otra parte, que con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo e islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos y las mujeres a los varones, habiendo entre ellos tanta diferencia como la que va de gentes fieras y crueles a gentes clementísimas, de los prodigiosamente intemperantes a los continentes y templados, y estoy por decir que de monos a hombres[19].

---

17. "Como el medio participa de los dos extremos en alguna medida, en cuanto participa de uno de ellos contraría al otro (in quantum participat unum eorum contrariatur alteri)": **In Ethic. Nicom.** lect. 10, n. 361. "Lo que se predica de manera relativa (relative) varía por comparación a las cosas diversas con las que se establece comparación (secundum comparationem ad diversa)": **Sum. Theol.**, I-II, 6, 6 ad. 2. "Entre dos extremos pueden existir muchos medios, como entre el color blanco y el negro": **In V Physic.**, lect. 5, n. 3.

18. ZAVALA, 46-47.

19. **Ib.**, 53-54.

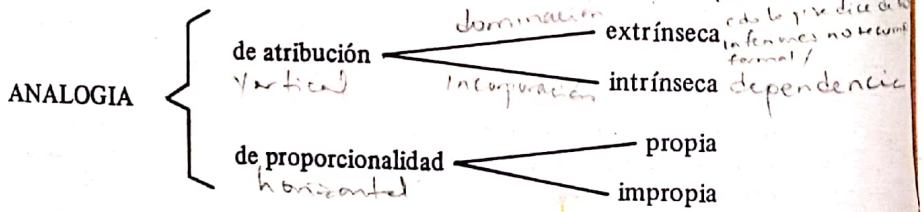
Y prosigue en la misma obra:

AND – 3

¿Qué cosa pudo suceder a estos bárbaros más conveniente ni más saludable que el quedar sometidos al imperio de aquéllos cuya prudencia, virtud y religión los han de convertir de bárbaros, tales que apenas merecían el nombre de seres humanos, en hombres civilizados en cuanto pueden serlo; de torpes y libidinosos, en probos y honrados, de impíos y siervos de los demonios, en cristianos y adoradores del verdadero Dios? Por muchas causas, pues, están obligados los bárbaros a recibir el imperio de los españoles, porque la virtud, la humanidad y la verdadera religión son más preciosas que el oro y que la plata[20].

En los discursos AND – 1 y AND – 3 se reconoce la condición humana de los indios, pero a regañadientes. Son hombres, pero hombres salvajes; son pueblo, pero viven a lo bestia; son gente, pero por naturaleza siervos; tienen humanidad, pero son tan inferiores a los españoles como un niño a un adulto. En una palabra, "apenas" merecen el nombre de hombres. ¿Qué clase de analogía es ésta? ¿En qué se diferencian estos nuevos discursos de los equivocistas EQ – 1 y EQ – 2?

Siguiendo a Santo Tomás[21], dividimos la analogía en dos clases: de atribución o dependencia la primera, y de proporcionalidad la segunda. A su vez cada una tiene dos modos: de atribución extrínseca e intrínseca y de proporcionalidad propia e impropia. En esquema:



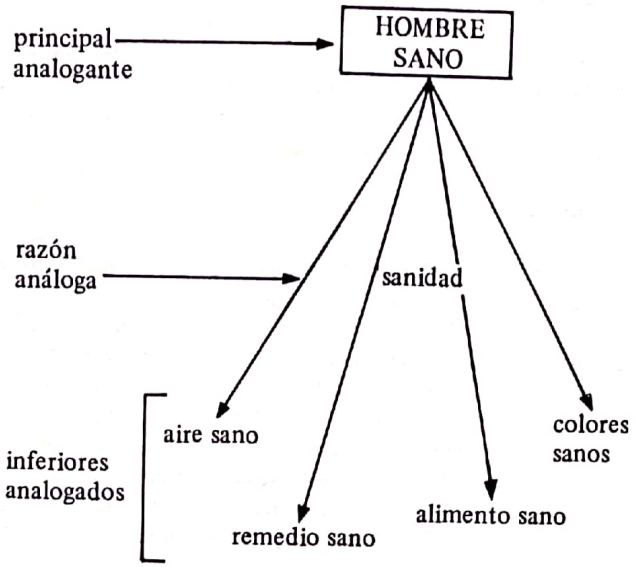
La analogía de atribución es un modo de analogía vertical, a diferencia de la analogía de proporcionalidad, que es representable por la horizontal. Tal verticalidad consiste en un sistema de dependencia en el que los llamados **inferiores analogados** (inferiora analogata) penden extrínseca o intrínsecamente de un **principal analogante** (Princeps analogans).

20. Ib., 54 - 55.

21. RAMIREZ. **En torno a un famoso texto de Santo Tomás sobre la analogía**, b, t. IV, 1811 - 1872. En este famoso art. se distancia de la interpretación que Cayetano hizo de los textos de Santo Tomás, admitiendo la analogía de atribución en sus dos modos; por otra parte, se aleja aún más de F. Suárez quien negaba la "mayor y mejor analogía tomista": analogía de proporcionalidad propia, admitiendo solamente la impropia o metafórica. Según Ramírez cada clase de analogía tiene dos modos, como se puede ver en el esquema.

La **razón análoga** o propiedad que funda la analogía, desciende o se proyecta de arriba a abajo (ab uno), mientras los de abajo reciben la gracia análoga por su relación a uno principal (ad unum)[22].

Pongamos ejemplos de este modo de analogar. Sea el término "sano" en los siguientes casos: hombre sano, remedio sano, alimento sano, aire sano, colores sanos, etc. "Sano" es término análogo; "sanidad" es la razón análoga; "hombre" es el primero y principal analogante, el famoso "princeps" que distribuye u otorga analogía a los inferiores; lo demás (remedio, alimento, aire, colores, etc.) son los inferiores analogados que reciben del Príncipe la forma análoga, participando de ella o sin participar. En esquema:



La analogía de atribución o dependencia se realiza en doble forma.

Primero por **extrínseca denominación**, lo cual ocurre cuando lo que se dice de los infe-

22. "Todo aquello que está ordenado a una cosa (omnia quae habent ordinem ad unum aliquid) puede ser denominado por ella (ab illo denominari possunt), aunque de maneras diversas (licet diversímode); así como por la sanidad que hay en el animal éste se denomina sano y no solamente el animal que es el sujeto de la sanidad, sino también de la medicina se dice que es sana porque causa efectivamente la salud, de la dieta en cuanto la conserva o de la orina en cuanto la manifiesta": **Sum. Theol.** III, 60, lc. "Cuando algo se encuentra en varias cosas diversamente participado, se hace necesario atribuírlo a aquéllas en las cuales se encuentra en forma inferior a partir de aquélla (ab eo) en la que se da de manera perfectísima (ab eo, in quo perfectissime invenitur, attribuitur omnibus illis in quibus imperfectius invenitur); pues todo lo que positivamente se dice según más o menos (secundum magis et minus) es poseído en razón inversa de la distancia (lejanía o proximidad) con respecto a uno (ad unum)": **De Pot.** 3, 5c, arg. 2.

riores (razón análoga) no se cumple formalmente en ellos. En este caso se les otorga un nombre vacío de contenido real (al solo Príncipe le compete la forma), en gracia a su dependencia con el Príncipe. El anterior es un buen ejemplo, puesto que la sanidad es propiedad exclusiva del hombre. Del remedio se dice en cuanto restituye la salud perdida, del alimento y el aire en cuanto la conservan, de los colores en cuanto la manifiestan, pero estas realidades en sí mismas no participan de la razón o forma análoga. Por lo mismo, Santo Tomás llama a este modo de analogar "intencional, pero no real"[23].

El segundo modo es por **intrínseca participación**; entonces la razón análoga se cumple no sólo en el Príncipe, sino también en los inferiores analogados propia y formalmente, pero dependientemente en los últimos. El ejemplo clásico de este modo de analogar es el esquema "sustancia-accidentes", cuando de estas realidades se dice el término análogo "ser". En efecto, los accidentes en cualquiera de sus categorías son algo real, pero para ser necesitan inherir (inesse) a la sustancia, único ser autosuficiente o con capacidad para existir en sí (in se). A este modo lo llama Santo Tomás "intencional y también real", pero dependiente[24].

Si de la teoría pasamos al análisis de los discursos AND – 2 y AND – 3, nos encontramos que representan tres ejemplos de analogía de atribución o dependencia. El principal analogante es o son los "españoles"; los inferiores analogados están representados por los "indios", recientemente descubiertos; la razón análoga, que da origen a la analogía, es la "humanidad". En el discurso AND – 1, Juan Maior reconoce que los indios son hombres, pero supremamente salvajes (viven bestialmente), tanto que necesitan ser gobernados en condición de siervos por el primero que los descubra. En el discurso AND – 2 afirma Sepúlveda que son tan bárbaros que con perfecto derecho los españoles imperan sobre ellos. La razón análoga apenas si la tienen de por sí, esto es, están casi ayunos de humanidad. Las comparaciones que hace Sepúlveda así parecen confirmarlo. La Bula nominalmente es acatada, pero no cumplida realmente, ya que se justifica el imperio de los españoles sobre los indios porque apenas merecían el nombre de seres humanos.

En el discurso AND – 3 se da el paso de la analogía de dependencia extrínseca o dominación a la analogía por dependencia intrínseca o sea por incorporación y participación de la razón análoga. ¿Pudo pasarle a estos bárbaros cosa más conveniente y saludable?,

23. "Algo se dice analógicamente en forma intencional pero no real (secundum intencionen et non secundum esse), cuando una intención o idea se refiere a varias cosas que están subordinadas a una que es la única en poseer lo que esa intención significa (una intentio refertur ad plura per prius et posterius, quae tamen non habet esse nisi in uno)": **In I Sent.**, dist. 19, q. 5, a. 2 ad 1.

24. Algo se dice analógicamente "en forma intencional y real (secundum intentionem et secundum esse), cuando no se iguala ni en la intención ni en la realidad, como el ser se dice de la sustancia y del accidente; en tal caso la naturaleza común (la razón análoga) existe (habeat aliquid esse) en cada una de las cosas de las cuales se dice, pero en medida diferente según la perfección mayor o menor de cada una (secundum rationem maioris vel minoris perfectionis)": **In Sent.**, dist. 19, q. 5, a. 2, ad 1.

se pregunta Sepúlveda. Por la incorporación a su Imperio los españoles han de convertirlos de bárbaros que apenas merecían el nombre de seres humanos, en hombres civilizados en cuanto pueden serlo. Por lo mismo, concluye, que **están obligados** a recibir el imperio de los españoles, puesto que la humanidad que les van a otorgar es más preciosa que el oro o la plata que les puedan sustraer. He aquí claro un ejemplo de analogía de dependencia por participación otorgada.

Un juicio ético sobre esta manera de analogar a los humanos nos debe merecer un dictamen duro. No queremos negar, ni lo podemos, que en la creación haya un orden o graduación según más o menos (per prius et posterius) y, por lo mismo, una ordenación de unas realidades a otras. Por otra parte, de tejas arriba, admitimos una dependencia amorosa en la que las criaturas participan de la fuente de todo bien o Causa Primera. Pero no es éste el caso que discutimos, pues nuestros análisis se refieren a relaciones entre los humanos. Entre hombres, precisamente por tener razón de fin y no de medios, no cabe un arriba y un abajo, superiores y súbditos, personas importantes y no importantes, autosuficientes y enteramente dependientes. Sin que nos diéramos cuenta, ha estado influyendo negativamente en nuestras mentes la teoría sustancialista, según la cual existen unos seres auto-suficientes como la sustancia y otros enteramente dependientes, los accidentes. Zubiri nos está reeducando para hacernos pensar en términos de sustantividad o de estructura. En una estructura, como hemos expuesto en nuestra **Metafísica desde Latinoamérica**, no hay arriba ni abajo, no existe dependencia en sentido de dominio y dominación. Hay interdependencia posicional entre quienes la forman; aquí las posiciones son funciones en busca del bien común; no eminencias, ni preeminencias que sujeten a sí a los inferiores o súbditos[25].

Muy atinadamente, Santo Tomás califica a estos modos (de manera especial al extrínseco) como "equivocidad bajo capa de analogía" (aequivoca secundum analogiam) o "equivocidad adrede" (aequivoca a consilio), a diferencia de la mera y simple equivocidad que la denomina, como dijimos, "por azar o suerte" (per casum et fortunam)[26]. En cierta

25. A esta manera de analogar por dependencia extrínseca (o dominación) y por dependencia intrínseca (o incorporación) la podríamos calificar como **sujetualidad**, propiedad de **sujetar** a otros que la tiene en medida exorbitada el Europeo de la modernidad como lo hemos demostrado en nuestra **Metafísica**. Leyendo los **Tratados** de B. de las Casas y el **Parecer** de Raimundo Hurtado nos hemos topado por todas partes con este verbo: subiectar o sujetar. Una muestra de la sujetualidad: "Al principio, cuando aquel nuevo mundo fue descubierto, el principal intento que los españoles llevaron no fue el de propagar el Santo Evangelio sino **sujetar a los habitadores de él, a los cuales sujetaron de tal suerte. . . el modo de sujetarlos** fue. . . etc.: HURTADO, o.c., p. 110. "Es aquí de notar que el título con el que entraban y por el cual comenzaban a destruir todos aquellos inocentes y despoblar aquellas tierras que tanta alegría y gozo deberían de causar a los que fueran verdaderos cristianos, era decir que viniesen a **subjectarse** e obedecer al Rey de España, donde no, los habían de matar y hacer esclavos": LAS CASAS, a, I, 77.

26. RAMIREZ, b. t. I, 316 - 331, 253 - 254. Los dos modos de analogar que según S. Tomás se acercan más a la equivocidad son precisamente la analogía de atribución por extrínseca denominación y la de proporcionalidad impropia o metafórica: "Las clases o modos de equivocación son tres. El

homúnculos

manera la equivocidad "adrede" es más responsable que la equivocidad por azar, puesto que se equivoca al hombre intencionadamente y bajo falsa apariencia de analogía o semejanza, es decir: no en forma descarada sino ideológica o larvada. Es la diferencia que va de pura y simple esclavitud a la servidumbre en régimen de mano de obra encomendada, proféticamente denunciada por Bartolomé de las Casas y la escuela tomista de Salamanca.

Y ya que de juzgar se trata, para no ser injustos con la historia y con los hombres que negativamente la hicieron, tenemos que pensar si nosotros mismos no analogamos a los demás en formas de dominación y de autoservicio. ¿Acaso ha desaparecido de la faz de la tierra la explotación del hombre por el hombre? La explotación es siempre inhumana así se haga en régimen de esclavitud, en régimen de servidumbre o de mano de obra encomendada, en régimen capitalista o en régimen socialista. De nuevo el tomismo debiera ser fuente de reflexión y de denuncia profética como lo fue con Vitoria y las Casas, entre otros.

4. Todas las naciones del mundo son hombres

Ni hombres equívocos ni homúnculos u hombres a medias. Hombres enteros y verdaderos: "Todas las naciones del mundo son hombres", proclamaba Bartolomé de las Casas en medio de esta agitada y trascendental controversia histórica. Pero el antiguo ex-encomendero converso, fraile dominicano, obispo de Chiapas, procurador de los indios, no es caso aislado. Es un gran profeta de voz potente dentro de la escuela tomista de San Esteban de Salamanca que tiene en Francisco de Vitoria, catedrático de prima y fundador del Derecho de Gentes, otro gran exponente y defensor de los derechos humanos. Y entre el profeta y el catedrático toda una escuela misionera y teológica de tomismo de la mejor ley. Es éste uno de los momentos más fecundos de la Orden de Predicadores en su larga historia.

En la defensa de la humanidad de los indios, realizada por misioneros y teólogos tomistas, nos encontramos con la denuncia apasionada y vehemente, pero no exenta de razones. Bartolomé de las Casas es tan racional como pasional: prueba de ello son sus largos y eruditos tratados doctrinales en defensa del indio[27]. Pues bien, el punto de vista sobre el hombre de la escuela tomista y salmantina es el de la analogía de proporcionalidad propia

primero (pura equivocidad), cuando un término (dictio) significa de manera principal (principaliter) diversas cosas, como can (canis) significa un animal, un monstruo marino y una estrella. El segundo modo de equivocación se da cuando un nombre significa principalmente una cosa y otras en forma metafórica o traslaticia, como "reír" principalmente significa una acción propia del hombre y metafóricamente la floración de un prado (florationem prati). . . Y a esta clase de equivocidad se reduce la multiplicidad de nombres análogos que se dicen por subordinación a uno (secundum prius et posterius), como "sano" dicho del animal, de la orina o de la dieta". . .": De Fallciis, Ed. M. DE MARIA, t. II, pág. 198-200. "Aequivoca per analogiam" In Ethic., Lect. 7, n. 96.

27. LAS CASAS, a.

que, como escribe Santiago Ramírez es "la mayor y la mejor parte de la analogía tomista"[28]. Que éste sea el modo de analogar típico del tomismo se desprende en primer lugar por exclusión de los anteriores modos y también por el análisis de los textos. Prestemos atención a los siguientes discursos:

El primero es de Fray Antonio Montesinos, O.P., quien erguido en el púlpito y ante todos los grandes de la Española, denunció la esclavitud del indio en un histórico sermón que cambiaría la historia de América:

ANP – 1

Me he subido aquí yo que soy la voz de Cristo en el desierto de esta isla, y por tanto conviene que con atención, no cualquiera, sino con todo vuestro corazón, la oigais; la cual voz será la más nueva que nunca oisteis, la más áspera y dura, la más espantable que jamás pensasteis oír. Todos estais en pecado mortal y en el vivis y moris, por la crueldad y tiranía que usais con estas inocentes gentes.

Decid ¿con qué derecho y con qué justicia teneis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? ¿Con qué autoridad habeis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas de ellas, con muertes y estragos habeis consumido?. . . Estos, ¿no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales?[29].

El segundo es de Fray Bartolomé de las Casas, el antiguo exencomendero converso, en su **Apologética historia**, apología de indios y antropología de la esperanza de los pueblos pobres y atrasados:

ANP – 2

Todas las naciones del mundo son hombres y de todos los hombres y de cada uno de ellos es una no más la definición y ésta es que son racionales; todos tienen su entendimiento y su voluntad y su libre albedrío como sean formados a imagen y semejanza de Dios; todos los hombres tienen sus cinco sentidos exteriores y sus cuatro interiores y se mueven por los mismos objetos de ellos; todos tienen principios naturales o simientes para entender y aprender y saber las ciencias y cosas que no saben y esto no sólo en los bien inclinados, pero también se hallan en los que por depravadas costumbres son malos; todos se huelgan con el bien y sienten placer con lo sabroso y alegre, y todos desechan y aborrecen el mal. . . Así que todo el linaje

28. RAMIREZ, b, t. IV, 1849 - 1850.

29. Véase texto del sermón y circunstancias en LAS CASAS, b, L. III, C. 4 - 5. Su importancia en la historia de América en: LIEVANO AGUIRRE, Indalecio. **Los grandes conflictos sociales y económicos de nuestra historia.** Bogotá, Ed. Tercer Mundo, 5a. edic., 1973, vol. I, pág. 19 y ss.

de los hombres es uno, y todos los hombres cuanto a su creación y las cosas naturales son semejantes, y ninguno nace enseñado[30].

El tercero de los discursos pertenece a Fray Raimundo Hurtado, O.P.; se trata de un parecer sobre el estado de la Iglesia en América enviado desde España al General de los Predicadores en Roma, en 1630, sin ánimo de publicación. De ahí su gran fuerza y autenticidad:

ANP – 3

Para la ambición del español no hay persona capaz todos son incapaces, aun los mismos de su misma nación, como no hayan nacido destripando terrones y comiendo cebollas (es decir, en España) todos son incapaces, de suerte que no solamente los indios sino los españoles nacidos allá (en América) son incapaces. Y como la misma verdad los vence y los avergüenza la misma experiencia de lo contrario y de ver que los nacidos allá (en América) les dicen con Job: "¿Luego vosotros solos sois hombres y con vosotros nace y muere la sabiduría? No. En nosotros hay razón como en vosotros (et in nobis est cor sicut et vobis) y no somos inferiores a vosotros (nec inferiores vestri sumus" (. . .) Permítales los estudios y no los tengan tan atraillados y en esclavitud y serán como las demás naciones, porque lo que aprenden lo aprenden con perfección: pintores, plateros y otros oficios saben con notable perfección y son grandes cantores de toda música y en esto pueden competir con los coros de Toledo y Sevilla. ¿Su gobierno en tiempo de gentilidad (antes del descubrimiento) no fue muy de filósofos? ¿Sus leyes no fueron discretísimas y muy servadas? ¿Y en lo político no fue de considerar aquel allanar montes para los caminos con tanto nivel y el sangrar los ríos para regar los huertos y sembrados (. . .). Sin la servidumbre y esclavitud que es la que vilipende a los ánimos más nobles y generosos del mundo, nos excedieran en todo. . . Ya está dicho que a los principios de las conquistas pretendieron que los indios fuesen incapaces de sacramentos, porque nos los quería racionales para Dios, sino sólo usar de ellos como de esclavos o animales[31].

¿Con qué clase de analogía analogizan a españoles e indios los discursos ANP – 1, ANP – 2 y ANP – 3?

Digamos, primeramente, que no se trata de una analogía vertical como la de atribución. La analogía de proporcionalidad excluye positivamente la dependencia cuando ésta significa dominación e incorporación unívoca a un determinado modo de ser hombre, como si sólo se pudiera serlo de acuerdo al arquetipo del príncipe analogante. Sin embargo,

30. LAS CASAS, c, cap. III, 165.

31. Véase el Informe en: **Bartolomé de las Casas e historia de la Iglesia en América**, ya cit., pág. 114.

es ésta una analogía que no excluye las relaciones ni se opone a un equitativo orden según más o menos (secundum prius et posterius), antes bien propicia la inter-dependencia de los hombres y de los grupos, en parte iguales y en parte diversos, es decir, distintos. El tomismo no está por la diversidad equívoca, ni por la igualdad unívoca, sino por la distinción analógica y dialógica según proporción y equidad[32].

Pues bien, ya lo estamos diciendo, un término es análogo con analogía de proporcionalidad cuando se predica o dice de varias cosas con significación en parte igual y en parte diversa, debido a cierta semejanza (no dependencia) de proporción. Pero aquí no se trata de proporciones matemáticas entre las cuales existe una razón de igualdad: (2 es a 4) como (4 es a 8). Se trata de una razón de semejanza: (los ojos ven) así como (el entendimiento ve). Las dos facultades son visivas pero de manera diversa. Adviértase que en esta analogía no se niega el hecho de que existan relaciones. Entre las dos visiones las hay, pero no de tipo sustancial sino estructural, lo cual es evidente teniendo en cuenta la explicación que de la inteligencia sentiente dimos en nuestra **Metafísica**. Adviértase, igualmente, que la razón análoga, es decir, la visión o propiedad de ver, se cumple o verifica en ambas partes, puesto que ambas facultades son propia y formalmente visivas. En este caso la analogía de proporcionalidad es propia. Pero puede suceder que la razón análoga no se dé propiamente sino en una parte, lo cual sucede con el lenguaje metafórico. Cuando decimos que el prado está sediento o sonríe lo hacemos estableciendo cierta relación de semejanza con el hombre: como (el hombre sonríe) así (el prado sonríe). Es evidente que sólo el hombre tiene estas propiedades; el prado sólo sonríe o está triste o tiene sed **metafóricamente** es decir en el alma de los hombres y de los poetas[33].

32. Las propiedades de la analogía de proporcionalidad propia a) La razón analogante es proporcionalmente una; b) en esta analogía no existe un primer analogante; c) cada análogo verifica a su manera la razón analogante. Ver RAMIREZ, b, t. IV, 1785.

33. En la analogía de proporcionalidad "no se tiene en cuenta la semejanza por participación de una misma cualidad (razón análoga), sino la semejanza por proporcionalidad (non per participationem, sed per proportionalitalem) que consiste en la semejanza entre las proporciones (quae est similitudo proportionum)" **In IV Sent.** d. 1, 1., qla. 5 ad 3. "La semejanza de proporcionalidad. . . consiste en una habitud de las proporciones, como si digo: como ocho es a cuatro, así seis es a tres y lo que es el cónsul a la ciudad así es el capitán a la nave": **I Sent.**, d. 34, 3, 1 ad 2. En otros pasajes insiste Santo Tomás que se trata de una semejanza de proporciones, no de una estricta equivalencia como en matemáticas, pues de otra manera de nuevo recaeríamos en la univocidad o igualdad.

A propósito de los dos modos de analogía de proporcionalidad, escribe S. Tomás: "lo que significa "león" está comunicado a todas aquellas realidades en las que se verifica la naturaleza significada por dicho nombre; por semejanza (impropia o metafórica) dicha naturaleza es comunicable a todos aquéllos que tienen algo de leonino (participant aliquid leoninum), como la audacia o la fortaleza, por lo cual ciertos hombres se llaman leones": **In I Sent.**, d. 34, 2, 2 ad 4. "En aquellas cosas de las cuales se dice algo metafóricamente (translative), no se toma la metáfora como una semejanza sin más, sino como una cierta conveniencia con respecto a aquello que tiene por sí mismo propiamente la razón trasladada". **De verit.**, 7, 2c. De aquí que Santo Tomás considere la analogía de proporcionalidad impropia como muy próxima a la equivocidad: ver nota 27.

Aplicando esta teoría al caso que nos ocupa (la analogía de los hombres), ésta no es de proporcionalidad impropia o metafórica, sino propia. Decir que es impropia sería una nueva manera de afirmar que ciertos hombres no son hombres **de verdad**, pues lo metafóricamente-hombre es no-hombre. La analogía impropia es un tipo de analogía democratera y retórica que prospera en los discursos y en las declaraciones oficiales que verbalmente halagan al pueblo, pero realmente lo siguen tratando como a "indio". Es una forma muy dieciochesca y decimonónica de referirse al mito de la humanidad, sin comprometerse con los hombres concretos.

No es ésta la analogía tomista en cuanto se aplica al hombre. Es más profunda y verdadera, es efectiva, porque es propia. "¿Acaso no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales?", clama Antonio de Montesinos en APN – 1, al mismo tiempo denuncia valientemente la opresión que cumplen quienes le oyen en la iglesia, por supuesto personas que se dicen cristianas. Pedro de Córdoba, compañero de Montesinos, se moviliza con éste para defender en las Juntas de Burgos, de 1512, un trato humanitario para con los indios. Domingo de Betanzos, por mediación de Domingo Minaya, hace lo imposible hasta que consigue del Papa la famosa Bula de liberación de los indios. Bartolomé, sobre todos, viaja a España más de diez veces (y no son cómodos ni turísticos aquellos viajes) para defender ante la Corte Imperial de Carlos V la humanidad de las gentes americanas. Estos son hechos y no sólo palabras[34].

Todas las naciones del mundo son hombres y, por tanto, la razón análoga está propia y formalmente en los indios tanto como en los españoles, aunque en los hispanos "hispánice" y en los indios "índice". Muy **filosóficamente** (los misioneros dominicanos de la época, educados en Salamanca, están impregnados de la filosofía) escribe Las Casas: "de cada uno de ellos no es más que una la definición".

Nada de hombrecillos u homúnculos o brutos animales. Hombres como nosotros porque todos tienen proporcionalmente los mismos sentidos, interiores y exteriores, los mismos sentimientos y las mismas necesidades, reconoce Las Casas en ANP – 2. Y hasta mejores que los españoles que los han sujetado: "estas ovejas mansas y de las calidades susodichas por su Hacedor y Criador así dotadas, entraron los españoles desde luego que las conocieron como lobos, tigres y leones cruelísimos de muchos días hambrientos. Y otras cosas no se han hecho de cuarenta años a esta parte, hasta hoy y hoy en este día lo hacen, sino de pedazallas, matallas, angustiallas, afligillas, atormentallas y destruillas con nuevas, varias e nunca otras tales vistas ni leídas ni oídas maneras de crueldad"[35]. Quien esto escribe es Bartolomé, convertido en profeta de una situación. Porque Las Casas no es un político en lucha contra el imperialismo (aunque pocos Imperios han tenido un crítico como Las Casas), ni un historiador al que haya de pedírsele objetividad y menos un panoico. Estos son los desenfoques, a mi modo de ver, de Freide y de Menéndez Pidal. Bartolomé de las Casas está, como lo ha visto muy bien Dussel, en la línea de los profetas. La profecía en sentido profundo (y no en el sentido vulgar de "simple adivinanza") no se acabó con los grandes y pequeños profetas del A.T.[36].

Nada de incapaces: ¿Sois hombres?, **Plus et ego** tanto o más yo, responde Hurtado en ANP – 3, tomándose la voz del indio. No existe la tal inferioridad natural, tan cacareada por los teóricos y los prácticos de la equivocidad o de la analogía de dependencia: "no somos inferiores a vosotros". Aquí se desbarata toda la pretendida verticalidad del imperio de los mejores sobre los inferiores analogados. En la analogía de proporcionalidad no hay dependencia sino interrelación y enriquecimiento mutuo y por ello funciones y posiciones, todas importantes. Esta manera proporcional de ver la humanidad, tal como se verifica en unos y otros analogados, está maravillosamente expresada en el texto de Job citado por Hurtado: et in nobis est cor sicut in nobis est cor, que podemos traducir.

$$\text{Ciertamente,} \quad \frac{\text{en nosotros hay}}{\text{humanidad (cor)}} \quad \text{como} \quad \frac{\text{en vosotros hay}}{\text{humanidad (cor)}}$$

Y en el terreno de lo concreto de las creaciones humanas, destaca Hurtado con toda razón, aludiendo a su propia experiencia en el Perú incaico, las excelencias de los indios en política, en artes y hasta en filosofía (gobierno de filósofos). Y establece la siguiente comparación: son grandes cantores de música y en esto pueden competir con los coros de Toledo y Sevilla. Analogía de proporcionalidad propia, según más o menos, sobre lo cual el público o los jueces tienen la última palabra en una justa o competición. Cierto que no todos los españoles conocieron culturas tan avanzadas como la incaica, la maya o la azteca. La evolución de los grupos indígenas y su grado de cultura era muy diverso. La grandeza de la escuela tomista es haber acertado a ver humanidad y cultura donde otros, por la disparidad que conlleva necesariamente toda analogía, no veían sino barbarie, salvajismo, torpeza e irracionalidad. Otra vez se repite aquí aquello de son bárbaros porque no balbucen como nosotros. No se acepta la diversidad que conlleva toda sana analogía, incluso las deficiencias. En los aspectos deficientes piensa Hurtado que mediante la educación serán como las demás naciones.

34. Véase la **Introducción** de URDANOZ, Teófilo. **Obras de Francisco de Vitoria: Relecciones teológicas.** Ed. Bilingüe, Madrid, Ed. BAC, 1960, sobre todo pág. 45-53.

35. LAS CASAS, a, t.I, 19.

36. Frente a la tesis de MENENDEZ PIDAL. **El Padre Las Casas: su doble personalidad,** Madrid, E. Espasa-Calpe, quien, como historiador que es, no sabe interpretar las exageraciones sino como síntomas de un psiquismo desequilibrado; y frente a la tesis de un Las Casas político de: FRIEDE, Juan, **Bartolomé de las Casas: precursor del anti imperialismo, su lucha y su derrota.** México, Ed. Siglo XXI, 1974, hay que destacar el nuevo enfoque de Dussel de un Las Casas profeta: "Sus obras son esclarecedoras advertencias, son proféticas, simbólicas, apocalípticas. Se trata de una interpretación de la historia, de una hermeneútica del acontecer americano para descubrir el "sentido" de lo vivido": DUSSEL, Enrique. **Núcleo simbólico lascasiano como profética crítica al imperialismo europeo. En Bartolomé de las Casas e historia de la Iglesia en América Latina,** ya cit., pág. 11-17.

5. ¡Igualdad! Santo derecho de la igualdad

Así termina el **Memorial de Agravios** de Camilo Torres, escrito en 1809. La igualdad dieciochesca y decimonónica pretende emparejar política, económica, social y hasta humanamente a los humanos, restando importancia a las diferencias. Por este camino se llega, sin duda, al reino de la uniformidad sobre el cual se asienta y en el cual prosperan los discursos univocistas acerca del hombre como igual al hombre o del americano como un español ultramarino y nada más. Oigamos el siguiente discurso del **Memorial** aludido:

UN – 1

"Establecer, pues, una diferencia entre América y España, sería destruir el concepto de provincias independientes y de partes esenciales y constituyentes de la monarquía y sería suponer un principio de degradación. Las Américas, señor, no están compuestas de extranjeros a la nación española. Somos hijos, somos descendientes de los que han derramado su sangre por adquirir estos dominios de la corona de España; de los que han extendido sus límites (. . .). Los naturales conquistados y sujetos hoy al dominio español, son muy pocos o son nada, en comparación de los hijos de europeos que hoy pueblan estas ricas posesiones (. . .) Así, no hay que engañarnos en esta parte. Tan españoles somos como los descendientes de Pelayo. . . con esta diferencia, si hay alguna, que nuestros padres como se ha dicho, por medio de indecibles trabajos y fatigas, descubrieron, conquistaron y poblaron para España este Nuevo Mundo".

El discurso UN – 1 tiene un fuerte acento univocista: somos iguales españoles de América y españoles de España. Establecer diferencias "sería destruir el concepto de provincias o partes esenciales del todo unívoco: la Monarquía y el Imperio. Claro que al establecer Camilo Torres esta equivalencia entre unos y otros en españolidad, habla a nombre de una élite: "los hijos de los europeos que pueblan estas tierras". El resto, "los naturales conquistados y sujetos al dominio español son muy pocos o son nada". Es curioso que la univocidad que por arriba pretende extenderse entre las dos orillas del Océano como un puente, deja ver por debajo el concepto, una vez más equivocista, que de los aborígenes se tiene: "son nada" en comparación de los hijos de los europeos.

¿Qué es ontológica y lógicamente hablando la univocidad?

Un término es unívoco cuando se predica de varias cosas con significación siempre la misma; lo cual supone que las cosas de las cuales se predica son iguales en cuanto verifican en igual medida la razón o significación común[37]. ¿Somos iguales los hombres o lo que es lo mismo: todos los humanos somos unívocamente hombres?

37. "Lo que se predica de algunos con un mismo nombre e idéntica significación, les conviene unívocamente": **I Sent.** d. 25, obi. 2. "En los unívocos un mismo nombre se predica de diversas cosas según significación totalmente idéntica (secundum rationem totaliter eamdem), como "animal", del caballo, del buey significa sustancia animada sensible": **In XI Metaph.**, lect. 3, n. 2. 197.

Es difícil entrar al análisis de algo que desde la primera declaración de los derechos humanos se ha convertido en axioma: "Los hombres nacen y permanecen libres e iguales", reza el artículo primero de **Los Derechos del Hombre y del Ciudadano**, aprobados por la Asamblea Constituyente de Francia en 1789 y traducidos por Don Antonio Nariño. Sin embargo, los más solemnes y bienintencionados enunciados pueden dar origen a graves errores de no precisar su sentido. Es precisamente lo ocurrido con la palabra "igualdad": bandera de liberación, santo y seña de todos los igualitarismos utópicos y signo de contradicción para los aferrados a situaciones de privilegio. Un poco de luz sobre este punto ayudará a distinguir verdaderas y falsas igualdades y a no dejarse seducir por discursos que predican el univocismo. En estas últimas reflexiones vamos a seguir el curso de ideas expuestas en dos páginas de nuestra **Metafísica desde Latinoamérica.**

Dos o más cosas son iguales, en sentido estricto del término, si sólo se diferencian numeralmente. Dos átomos de hidrógeno, dos bolas de billar o dos tornillos de una misma serie sólo se diferencian por ser dos. Por lo demás son equivalentes, es decir, réplicas exactas sin caracteres propios que los individualicen y los diferencien. Esta que podríamos llamar igualdad-equivalencia es un tipo de igualdad unívoca que sólo se diferencia de la identidad en el aspecto numérico. Identidad es la coincidencia de una cosa consigo misma. La igualdad, en cambio, no puede darse sin pluralidad de cosas, pero se trata de una multiplicidad uniforme que, por lo mismo, tiene visos de identidad. No es de extrañar que en el leguaje común y corriente confundamos continuamente ambos términos tomándolos como sinónimos.

Es claro que se llegaría a fatales consecuencias de aplicar a los asuntos humanos estas nociones. Afirmar que todos somos iguales con igualdad de equivalencia es negar o desconocer la verdadera diversidad, la rica variedad de individuos, de naciones, de pueblos, de culturas. Es medir a todos por el mismo rasero. Es someter a las gentes a moldes niveladores y homogeneizantes. Es tratar al hombre en serie y no en serio. Es propiciar el reino gris de la uniformidad y la barbarie del igualitarismo que, aunque parezca paradoja, ha sido siempre aliado fiel de todos los totalitarismos que en la historia han sido. La igualdad unívoca es unas veces causa y otras resultado de un proceso de totalización en el que por fuerza desaparece el sano pluralismo que conlleva un sistema fundado en analogía. Los que defienden, en una u otra medida, la igualdad-equivalencia suelen esgrimir como argumento la común naturaleza humana, pero olvidan que tal naturaleza está esencialmente individualizada y situada. Por lo mismo, podríamos decir utilizando una aguda frase de Santo Tomás que "todos los hombres somos **igualmente** hombres (aequaliter homines), pero no hombres **iguales** (non tamen sunt aequales homines")[38].

Pero hay un segundo sentido de la igualdad bien distinto del anterior. Es la igualdad-equidad, analógica y proporcional. Acepta a los hombres y a los pueblos, en su unidad y

38. El texto de S. Tomás al pie de la letra: "Omnia animalia sunt aequaliter animalia, no tamen sunt aequalia animalia": **De Malo**, 2, 9, obi. 16 et resp.

en su rica diversidad y consiste en la justa proporción entre humanos distintos. Entonces el ideal de la igualdad no es un "slogan" demagógico, sino una bandera en la lucha por la justicia entre los hombres y entre los pueblos. Y recordemos que justicia es reconocer y respetar lo que a cada persona o pueblo le pertenece de suyo. La construcción de una sociedad equitativa es harto más difícil que el sueño utópico de una sociedad pseudo-igualitaria. Con frecuencia se obtiene con lucha: lucha contra las desigualdades opresoras. La desigualdad-opresión es la desproporción indebida entre humanos semejantes. Desproporción en la posesión y disfrute de los bienes, desproporción, sobre todo, en cuanto posibilidades de educación, de trabajo, de participación social y política. Una sociedad inequitativa es el reino del privilegio, del medro individual desproporcionado a las capacidades, al trabajo y al mérito. Las desigualdades, cuando se acentúan, generan la equivocidad que vuelve distantes a los hombres, es decir, extraños y extranjeros unos de otros. La sana analogía es el difícil equilibrio entre dos extremos.

6. A modo de conclusiones

Podríamos sintetizar todo lo expuesto en esta conferencia en las siguientes tesis:

1) Que todas las naciones son plenamente hombres y que esta doctrina debe ser reconocida y aplicada a aquellos humanos, millones, cuya humanidad, teórica y prácticamente, es negada, por el sólo hecho de no haber nacido.

2) Que todos los humanos somos análogos o semejantes y que la semejanza implica el reconocimiento del Otro como Otro, la verdadera alteridad, que se opone a todo sistema vertical u horizontal que instrumentaliza al hombre. Ni analogía de atribución por dominación e incorporación, ni analogía de proporcionalidad impropia, es decir, democratera o retórica, en la que se reconoce al Otro sólo nominalmente, siendo negado en realidad. La verdadera analogía entre humanos es la de proporcionalidad propia, que permite a los hombres ser distintos unos de otros, en mutua interrelación e interdependencia.

3) Creemos que todos los hombres somos **igualmente** hombres por participar una común naturaleza o esencia específica, pero entendemos que, no todos los hombres somos **iguales**, en sentido estricto del término, puesto que esta naturaleza está esencialmente individualizada y situada. Nuestra tesis es la de una igualdad-equidad, equidistante del igualitarismo de la igualdad-equivalencia y del individualismo que justifica todas las desigualdades como naturalmente justas.

Coetáneo

IV. XAVIER ZUBIRI EN LA DORADA CIMA DE LOS OCHENTA*

1. ¿Quién es Xavier Zubiri?

Con Baroja y Unamuno, es uno de los vascos universales de este siglo. Nacido en San Sebastián en 1898, pertenece por calendario y talante a la generación del "27", menos agónica, a fuer de más segura de sí misma, que la del "98". Es coetáneo de Gerardo Diego, Dámaso Alonso, Federico García Lorca, Rafael Alberti, Vicente Aleixandre, Rafael Lapesa, Pedro Laín Entralgo, José Gaos, entre otros. Cabe pensar que la fulguración de tantos y tales poetas ha eclipsado o al menos opacado la existencia de otros valores generacionales. Entre éstos, X. Zubiri representa la vena de la creación filosófica.

Inicia estudios en la vieja universidad Central de Madrid. Allí, dos maestros, Juan Zaragüeta y José Ortega y Gasset, representan en la segunda década del siglo la tradición y la actualidad. El equilibrio entre estos dos factores hará de X. Zubiri un verdadero "clásico" del pensamiento contemporáneo. Prosigue estudios filosóficos y teológicos en Lovaina y Roma. En ésta última se doctora en teología en 1920. De vuelta a España en 1921, obtiene el doctorado en filosofía en la Central con una tesis sobre fenomenología del juicio[1]. A los veintiocho años gana la cátedra de historia de la filosofía de la misma universidad. Dos años más tarde se ausenta de la cátedra para emprender una larga carrera de cuatro años, 1926 - 1931, por diversos centros culturales europeos en busca de saber científico suficiente que le permita plantear en forma real los problemas de la filosofía. La curiosidad y versación científica de X. Zubiri es proverbial: tiene oportunidad de estudiar matemáticas con Rey Pastor (Madrid), La Vallée-Poussin (París) y Zermelo (Friburgo); biología con Van Gehuchten (Lovaina), Speman (Friburgo) y Golschmidt y Mangolt (Berlín); física teórica con De Broglie (París) y Schrödinger (Berlín); filología clásica con Jaeger y filosofía con Husserl y Heidegger en Friburgo de Brisgovia.

---

* Artículo aparecido en **Universitas Humanística** (Bogotá – PUJ), 11 (1979) pág. 123-132.

1. ZUBIRI, X. **Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio.** Madrid, 1923.

La fenomenología husserliana y la metafísica heideggeriana dejan profunda huella en el pensamiento naciente de X. Zubiri. Pero, sin duda, lo más importante de estos cuatro años europeos es la implantación zubiriana en el "humus" de las ciencias. Pocos filósofos han tomado tan en serio el saber científico. Y hay que agregar que, desde entonces, ha seguido día a día la marcha de las más diversas disciplinas. Por ello, ha escrito Julián Marías que X. Zubiri "está instalado en la ciencia de hoy, no en la de hace diez, veinte o treinta años"[2]. Es conocida su amistad actual con grandes investigadores como Francisco Grande Covián y el premio Nobel Severo Ochoa, quien ha escrito que guarda hacia X. Zubiri "una profunda admiración y entrañable afecto"[3].

Con todo este bagaje científico a las espaldas y con ciertas intuiciones filosóficas en la frente, retorna en 1931 a su cátedra de historia de la filosofía en Madrid, en la que permanecerá hasta 1936. Julián Marías, que inicia estudios justo en el momento en que X. Zubiri reemprende su labor magisterial, ha rememorado en dos admirables ensayos la figura y el quehacer cotidiano del que considera uno de sus grandes maestros:

"Zubiri hablaba con voz baja y rápida, de monotonía que no lograba ocultar un acento de sofocada pasión, de la filosofía de los griegos. . . Cuando el alumno intentaba apoderarse de un párrafo denso, todo novedad, erizado de dificultades y anotarlo en su cuaderno de apuntes, Zubiri había dicho otras cosas más. . . Al alumno solía acometerle cierto pavor, un desfallecimiento que hacía detener la pluma sobre el papel. Unos la dejaban ya quieta para siempre; algunos la hacían correr vertiginosamente por las páginas cubiertas de abreviaturas y de algunos signos de desesperación: entre éstos últimos se encuentran los que hemos sido discípulos de Zubiri"[4].

Por otra parte, la facultad de filosofía atraviesa, en los años treinta, por un momento verdaderamente estelar: "Con Ortega, enseñaban en ella Manuel García Morente, Xavier Zubiri, José Gaos. . . Se podía pensar, sin extremar demasiado la esperanza, que acaso un día el meridiano principal de la filosofía europea pasaría, por primera vez en la historia, por Madrid"[5]. A partir de 1933, X. Zubiri se estrena como escritor con una serie de ensayos que van apareciendo en **Cruz y Raya**, revista fundada por Bergamín, y en la famosa **Revista de Occidente** de José Ortega y Gasset, toda una institución al servicio de la cultura.

Tantas esperanzas y no pocas realidades fueron truncadas en 1936, al iniciarse la guerra civil. El grupo "esencial" de la llamada "Escuela de Madrid" hubo de emigrar ante circunstancias imposibles. Morente vive la tragedia civil y familiar desde Argentina y morirá al poco tiempo de retornar a la España de la post-guerra. José Gaos, transterrado a México, se instala definitivamente allí, donde formará escuela y llegará a ser uno de los maestros latinoamericanos más respetado. Ortega y Gasset, figura universalmente consagrada, recorre ambos continentes embelesando con su verbo y convenciendo con su sapiencia. X. Zubiri, en estos difíciles años, se instala en París donde dicta cursos sobre temas filosóficos-teológicos en el Instituto Católico, al tiempo que estudia historia antigua y lenguas orientales con Deimel, Benveniste, Lavat, Dhorme y Delaporte.

2. MARIAS, t. IV, 477.

3. **Homenaje a X. Z. – II**, t. II, 692.

4. MARIAS, t. IV, 465.

5. MARIAS, t. I, XXXIV.

Terminada la guerra civil y al iniciarse la universal, X. Zubiri se hace cargo de la cátedra de historia de la filosofía en la universidad de Barcelona que profesará entre 1940-1942. Durante estos años escribe diversos ensayos para la revista **Escorial** fundada por el poeta Dionisio Ridruejo, Antonio Tovar y Pedro Lain Entralgo. En mayo de 1942 se despide de la universidad catalana con una importante conferencia sobre: "Nuestra situación intelectual". En este mismo año representa un hito editorial la publicación del primer libro formal de X. Zubiri: **Naturaleza, historia, Dios**, un grueso volumen en el que se recogen agrupados gran parte de los escritos de X. Zubiri dispersos en revistas. Constituyen escritos de juventud incitantes que prometen una obra madura de excepcional importancia.

Instalado en Madrid desde 1942, X. Zubiri se retira discretamente de la cátedra oficial. Son otros los tiempos. El pensamiento en la universidad española de post-guerra involuciona hacia formas escolásticas. Años más tarde, escribirá Antonio Tovar desde Alemania: "Querido Zubiri. . . déjame que recuerde con nostalgia tus clases, en las que nos hablabas de la escuela de Tubinga y ese que tú llamaste entonces 'país del sol y de la melancolía', que decidió para mucho tiempo que ni tú ni yo ni otros le interesaban para maestros"[6].

A partir de 1945 la influencia de X. Zubiri se deja sentir sobre amplios sectores de la intelectualidad española a través de cursos extrauniversitarios, a los cuales año tras año acude masivamente un público heterogéneo, interesado y conmovido por una voz que dispara en tono menor los temas más graves de la filosofía en forma original. La fidelidad de la audiencia termina por hacer de tales cursos una verdadera institución, que desde ese lejano 1945 perdura hasta nuestros días. Esperamos que la labor socrática, a la que nos tiene acostumbrados X. Zubiri, se complemente algún feliz día con la publicación de tales cursos. Hasta hoy, sólo **Cinco lecciones de filosofía**, curso dictado en 1963, ha visto la luz de la imprenta.

Otro hito importante lo constituyen los cursos privados que, bajo invitación, viene dando desde 1966. Por los mismos han pasado profesionales de la más diversas carreras y actividades: médicos, poetas, ingenieros, psicólogos, arquitectos, teólogos y, por supuesto, filósofos. Muchos son hoy figuras consagradas que han reconocido su deuda discipular. Pero X. Zubiri más que una corriente filosófica o una escuela, ha creado a su alrede-

6. **Homenaje a X. Z. – II**, t. II, 692.

dor un ámbito intelectual acogedor y amical, porque es, ante todo, un buen amigo. De la amistad ha escrito, repitiendo una frase del Estagirita, que "es lo más necesario en la vida". Cierto que ha debido defender su vida privada, la escondida senda que transcurre lejos del mundanal ruido. Esto ha hecho pensar a muchos en un Zubiri lejano, olímpico, inaccesible. Nada menos cierto. X. Zubiri es de las personas más sencillas, agradables y abiertas que se puedan conocer. Como buen vasco conserva la llaneza, la naturalidad y el buen sentido de su tierra. Es, además, gran conversador.

Hasta el momento, la obra mayor de X. Zubiri es el tratado **Sobre la esencia**, publicado en primera edición en 1963. Apenas aparecido se agotó fulminantemente. Muchos lo compraron pensando en una obra de fácil lectura y, naturalmente, no pudieron con su recia estructura y difícil contenido. Otros, desde sus respectivos prejuicios, mal-entendieron esta obra capital. Pero el hecho de que siga teniendo sucesivas ediciones quiere decir que sigue interesando a innumerables estudiosos. Para mí tengo que es un libro excepcional que, junto con **El ser y el tiempo** de Heidegger o **El ser y la nada** de Sartre, quedará como una de las principales muestras de creación filosófica de nuestro siglo. Su influjo se sentirá más en el futuro, cuando esta obra de "filosofía primera" encuentre su natural complemento en los diversos tratados de "filosofías segundas" aún inéditos.

Y, sin embargo, la más reciente generación filosófica española ha tratado de rebajar méritos a X. Zubiri o ha pretendido relegar su influencia a los años cincuenta y sesenta. Toda generación que surge con empuje de nueva ola es siempre iconoclasta. Además, la nueva generación que se forjó en los últimos años del franquismo e hizo eclosión con la democracia, es políticamente hipertensa. En cambio, lo social y lo político en X. Zubiri no ha tenido el deseado desarrollo por circunstancias políticas y personales y porque X. Zubiri es un pensador de raíces, un metafísico. ¿Pero acaso la política no necesita de una metapolítica y, en últimas, de una filosofía primera? Vistas las cosas desde América Latina, algunas de las categorías metafísicas de X. Zubiri, como la distinción entre ser y realidad, cobran importancia política capital como nos lo han hecho ver Enrique Dussel y Oswaldo Ardiles. Este último escribe: "Confundiendo las nociones de realidad y de ser, el pensar de la dominación obtuvo un reaseguro ontológico de la permanencia de lo existente. Pero la necesaria labor de distinción (a la que es tan poco afecto el raciocinio simplificador de los ideólogos del 'statu quo') nos obliga a distinguir, con Zubiri, al ser como un momento de lo real, como una actualidad de lo real"[7].

Pero, a todas éstas, ¿cuáles son los puntos más originales e incitantes del pensamiento maduro de X. Zubiri?

2. Antropo-Metafísica Zubiriana

Difícil resumir, sin desfigurar ni empobrecer, un pensamiento tan complejo y rico.

7. ARDILES, 14.

Digamos de entrada que X. Zubiri, al igual que Heidegger, sustenta la necesidad de una metafísica o, como gusta decir, filosofía primera. Pero la suya no es una metafísica **del ser** u **ontología**, al uso en las Escuelas o a la manera de Heidegger, sino una metafísica de **la realidad**. La realidad es el rico e inalienable "desuyo" de las cosas, algo absoluto en ellas; el ser, en cambio, es respectivo, porque las cosas son o no son, son esto o lo otro en respectividad. La realidad funda al ser. Sólo desde la realidad se puede ser algo o alguien en el mundo. Mundo es la totalidad de las cosas en cuanto reales. El solo enunciado de estas tesis da a entender que X. Zubiri ve todo bajo la razón de realidad, **sub specie realitatis**; y no como ha sucedido tradicionalmente, de los griegos a Heidegger, bajo la razón de entidad o **sub specie entis**. No son los entes o el ser lo que, en primera instancia, interesa a Zubiri, sino la realidad. Por ello su metafísica no es ontología ni trascendental ni fundamental. X. Zubiri es radicalmente realista y, por lo mismo, es post-moderno. La modernidad "idealizó" el ser. De lo que se trata hoy es de volver a incardinar el ser en la realidad. Esta distinción es fundamental para no caer en la tentación de querer ser de espaldas a la realidad como tantas veces ha sucedido en nuestra historia latinoamericana. A los países dependientes se les dicta un deber-ser, como lo ha hecho ver Enrique Dussel, que no nace de su realidad. Es, en esencia, el colonialismo.

Consecuentemente, X. Zubiri tiene una visión estructuralista de la realidad, en oposición a la visión sustancialista de origen aristotélico. La realidad no es sustancia sino sustantividad. Sustancia es "un-en-sí" con muchos accidentes dependientes. Una sustantividad, en cambio, es un sistema de elementos posicionalmente interdependientes, que se codeterminan y que forman una totalidad clausurada, pero, a la vez, abierta a otras sustantividades. En una sustancia, los accidentes no importan; en una estructura sustantiva, todos los elementos son importantes, cada uno desde su **posición**, que más que puesto o colocación significa función. No tengo tiempo para destacar los cambios que se operarían en las estructuras sociales si, despojándonos del viejo sustancialismo, nos decidiéramos a pensar y actuar de acuerdo a la nueva visión estructural o sustantiva.

Por otra parte, X. Zubiri supera el viejo dualismo materia y espíritu que se traduce en un hombre compuesto de dos sustancias, según el viejo hilemorfiano. El hombre no es **unión** de cuerpo y alma, sino **unidad** radical pisco-somática, en la que lo somático está psiquizado y lo psíquico está somatizado. No es que X. Zubiri niegue la especificidad e irreductibilidad de uno y otro orden de realidades, pero en el hombre se dan intrínsecamente **vertidas**. Estructuralmente el hombre es animicidad-corpórea o corporeidad-anímica. En consecuencia, y por obra de la versión, el hombre es funcionalmente: inteligencia sentiente, voluntad tendente, sentimiento afectante.

La psicología clásica había separado y puesto como en dos pisos el conocimiento sensitivo y el racional, la voluntad y los apetitos sensibles, el sentimiento y las afecciones. X. Zubiri, sin confundir facultades, afirma su funcionamiento unitario y convertente. La inteligencia siente la realidad: es sentiente. Y la siente en impresiones, que no son meras impresiones sensibles, sino impresiones de realidad. La inteligencia está a flor de sentidos y se dimensiona en cada uno de ellos: visualmente, acústicamente, táctilmente, etc. A este

primer nivel, la inteligencia es concreta y tiene que ver mucho no sólo con la vida cotidiana, sino también con campos tan importantes de la cultura como la estética. A la inteligencia sigue la razón. Esta palabra connota los usos abstractos de la inteligencia que se desarrollan en el niño y en la humanidad con posterioridad. El niño y el hombre prehistórico entran, en un determinado momento en "uso de razón", pero es porque antes han estado en uso de inteligencia.

Metafísicamente, el hombre es animal de realidades. No sólo por ser la realidad más rica, firme y efectiva, sino por su habitud inteligente. Por la inteligencia, el hombre está abierto a la realidad de las cosas, mientras que el simple animal, por la mera sensibilidad, sólo lo está a las cosas-estímulos. Las cosas que afectan al animal son para él solamente objetos estimulantes y nada más; mientras que las mismas cosas para el hombre, son realidades. El hombre puede penetrar en sí mismo y en las cosas, las puede conocer "de suyo", en su secreto íntimo, las puede medializar. El simple animal no puede romper la barrera del estímulo que emboza la realidad y, por ello, obedece a estímulos, mientras que el hombre vive de realidades. Los animales viven en un entorno y en un medio específicamente prefijado; el hombre, desde su entorno y medio, está abierto al mundo o totalidad de lo real. El hombre es un animal de mundo. El animal vive su presente en presente; el hombre, empero, realiza su presente desde un pasado y en vista a un futuro. En definitiva, el simple animal es una esencia enclasada o encerrada en un aquí y un ahora, mientras que el hombre es una esencia abierta o la totalidad del espacio-tiempo: es trascendental. Esta apertura al mundo o totalidad de lo real constituye el acontecimiento metafísico. La metafísica, antes que un tema pensado, es algo que nos pasa y que hacemos los humanos, seamos o no conscientes de ello.

Por la inteligencia, el hombre entra en sí mismo y se autoposee: es un "desuyo" formalmente "suyo", consiste en "suidad" y es, por ello, un animal personal. Pero el hombre es persona viviendo al hilo del tiempo, forjando posibilidades, eligiendo unas y rechazando otras y, lo que es más grave, eligiéndose a sí mismo en una determinada forma de realidad. A partir de la personeidad, el hombre tiene que configurar su personalidad acto a acto, a golpe de decisiones. Además de las propiedades que el hombre tiene emergentemente por naturaleza, existen otras que tiene que hacer suyas por apropiación: así la ciencia, las artes, la virtud. El hombre es por ello animal radicalmente moral: tiene que responder a sus necesidades y tiene que responder por sus respuestas. El animal es sólo responsivo, el hombre además de responsivo es responsable. Los actos humanos le crean un problema de responsabilidad porque son "suyos" y son tales porque son puestos desde una realidad formalmente suya o personal. Por consistir en autoposesión, el hombre es centro de autodeterminaciones: puede dar respuestas desde "sí mismo", puede dar de "sí mismo", puede darse a "sí mismo". El "sí mismo" es la intimidad. Los animales sólo tienen interioridad.

Desde la intimidad, el hombre puede decir: "Yo". El yo, la misteriosa yoidad, no es sino la autodenominación de la propia realidad personalmente poseída y que, por ello, se "contra-distingue" de cualquier otra realidad. Cada hombre, en el universo mundo, es una unidad personal más centrada que las realidades individuales de los animales o las meramente singulares, como los átomos, que se repiten sin otra distinción que la meramente numeral. Es por ello el hombre una realidad "ab-soluta" o suelta-de toda otra realidad. Frente al resto de las cosas que forman parte de la sustantividad universal, el hombre tiene, por ser absoluto, razón de todo y dignidad de fin en sí. Pero el hombre es tan sólo relativamente absoluto porque sigue atado por múltiples cordones umbilicales al universo del cual emergió como persona. Para realizarse necesita de las cosas, de los demás y del poder último de lo real.

Por la apertura real a los demás, el hombre es un animal social. En la manada, en la colmena y en otras clases de agrupaciones animales, la apertura no es real sino estimúlica. Por lo mismo, no se puede hablar estrictamente de sociedades sino de asociaciones animales. La sociedad es una habitud de alteridad al otro en tanto que "otro que yo". En la sociedad, el hombre sigue siendo absoluto, centro de decisiones, pero comunalmente: por comunicación y decisión conjunta. Vivir es convivir. Conviviendo y comunicándose, el hombre se abre al campo de la comunión personal. Comunión es más que comunicación o apertura al "otro que yo": es formalmente versión al "otro como yo". Sobre la comunión se construye la amistad de la que ha escrito X. Zubiri que es "lo más necesario en la vida".

El hombre, además de social, es un animal histórico. Historia no es evolución, aunque sin evolución no habría historia. La evolución es la actuación de unas potencialidades por emergencia o generación. La historia es, en cambio, invención en tanto que el hombre tiene que proyectarla; es posibilitación porque tiene que forjar sus posibilidades antes que realizarlas; es tradición porque, al nacer, recibe el hombre un determinado modo de estar en la realidad (además de unas estructuras psico-somáticas) que define su repertorio de posibilidades y el posible proyecto. De aquí que el tiempo humano no sea un simple transcurso en el que se van dando hechos como en la vida animal. Es duración en cuanto el pasado va quedando en el presente en forma de posibilidades y el futuro adviene al presente en forma de anticipo mediante el proyecto. Lo que el hombre va haciendo adquiere entonces carácter de sucesos o eventos. El hombre es un animal eventual además de etáneo. Etaneidad quiere decir que la realidad humana, individual e históricamente, tiene una edad, un determinado nivel histórico. El hombre, al nacer, se sitúa a la altura del tiempo que le toca vivir, que no es la altura de los tiempos anteriores. Para el hombre no es indiferente nacer hoy o haber nacido ayer. Por lo mismo, el hombre es prehistórico, clásico, medieval, renacentista, ilustrado, contemporáneo. No se podría dar estos calificativos a los animales porque su tiempo no es histórico.

Finalmente, el hombre es un animal religado, atado al poder de lo real: último, posibilitante e impelente. La realidad, en efecto, es la instancia desde la que se explica el hombre, la gran diferencia metafísica que lo separa del resto de los animales; la posibilidad de todas las posibilidades; la fuerza que le fuerza a hacerse o realizarse como persona. La religación al poder de la realidad es, para X. Zubiri, la dimensión humana donde el hombre tiene planteado el problema religioso o teologal. Por vía de religación, la humanidad ha

ido dando respuestas diversas al problema del fundamento último de lo real hasta llegar, en las religiones superiores, a identificarlo con Dios. Zubiri, pues, no refiere el origen de la religión a causas patológicas individuales o sociales, como lo hacen Freud y Marx, sino a la raíz misma por la que el hombre es hombre: su apertura a la realidad.

BIBLIOGRAFIA SELECTA

Nota: Pretendemos recoger en el listado que sigue la mayor parte de obras y trabajos con interés metafísico, producidos o traducidos al español. Sólo en raras ocasiones citamos en otras lenguas.

AGUSTIN, de Hipona:
Obras completas, edic. bilingüe, 22 vols. Madrid, Ed. Católica, 1957 y ss. De especial interés t. II: **Confesiones** y t. III: **Obras filosóficas.**

ALCORTA, José Ignacio:
El ser: conocer trascendental. Barcelona, Ed. Herder, 1975.

ALEU, José:
De Kant a Marechal: hacia una metafísica de la existencia. Barcelona, Ed. Herder, 1970.

ALVAREZ T., Saturnino:
"El cristianismo y la formación del concepto de persona". En **Homenaje a X. Zubiri.** (Cf. VARIOS), t. I, págs. 43-77.

ANQUIN, Nimio de:
Ente y ser: perspectivas para una filosofía del ser naci-ente. Madrid, Ed. Gredos, 1962.

ANSELMO, de Canterbury:
Obras completas, edic. bilingüe, 2 vols. Madrid, Ed. Católica, 1952. De especial interés: **Monoloquium y Proslogium.**

AQUINO, Tomás de:
a) **El ente y la esencia,** edic. bilingüe con estudio preliminar y notas de Juan R. Sepich. Bs. As., EUDEBA, 1940.
b) **Suma Teológica,** edic. bilingüe, 16 vols. Madrid, Ed. Católica, 1965 y ss.
c) **Suma contra Gentiles,** edic. bilingüe, 2 vols. Madrid, Ed. Católica, 1952.

ARANGUREN, José Luis L. de:
Etica. Madrid, Ed. Rev. de Occidente, 2a. edic., 1959.

ARDILES, Osvaldo:
"Ethos, cultura y liberación". En **Cultura popular** (Cf. VARIOS). págs. 9-32.

ARISTOTELES:
a) **Metafísica**, edic. trilingüe y traducción al español de Valentín García Yebra. Madrid, Ed. Gredos, 1970.
b) **Obras** (todas las filosóficas incluida la **Metafísica**). Madrid, Ed. Aguilar, 2a. edic., 1967.

BACIERO, Carlos:
a) "Metafísica de la individualidad". En **Realitas I** (Cf. VARIOS), págs. 159-219.
b) "Conceptuación metafísica del 'de suyo' ". En **Realitas II** (Cf. VARIOS), págs. 313-349.

BALMES, Jaime:
Obras completas, 8 vols. Madrid, Ed. Católica, 1948 y ss. De especial interés: **Filosofía fundamental**, t. II.

BECK, Heinrich:
El ser como acto: continuación especulativa de la doctrina de Santo Tomás de Aquino sobre el ser, inspirada en el principio dialéctico de Hegel. Trad. de Juan Cruz. Pamplona, Ed. Univ. de Navarra, 1968.

BERGSON, Henri:
Obras escogidas. Trad. de José A. Míguez. Madrid, Ed. Aguilar. De especial interés:
a) **Introducción a la metafísica**, págs. 1076 - 1116.
b) **La intuición filosófica**, págs. 1028 -1048.
c) **La evolución creadora**, págs. 431 - 755.

BUBER, Martín:
¿Qué es el hombre? México. Ed. F.C.E. (Breviarios), 1950.

BUENAVENTURA, de Bagnorea:
Obras, edic. bilingüe, 6 vols. Madrid, Ed. Católica, 1965 y ss. De especial interés: **Breviloquium, Itinerario de la mente a Dios**, t. I.

BUNGE, Mario:
"Ontología y ciencia". En **La filosofía y la ciencia en nuestros días.** México, Ed. Grijalbo, 1975, págs. 27 - 40.

BURTT, Edwin:
Los fundamentos metafísicos de la ciencia moderna. Trad. de R. Rojo. Bs. As., Ed. Sudamericana, 1960.

CAMON, A.J.:
El ser en el espíritu. Madrid, C.S.I.C., 1959.

CAMPO, Alberto del:
a) "Haber y ser en la filosofía de Xavier Zubiri". En **Revista** (Barcelona) (1954) págs. 23-29.
b) "La actitud filosófica de Zubiri y su importancia para el pensamiento americano". En **Homenaje a X. Z.** (Rev. Indice) 1953, págs. 29-36.
c) "La función trascendental en la filosofía de Zubiri". En **Realitas I** (Cf. VARIOS), págs. 141-157.
d) "El hombre y el animal". En **Realitas III-IV** (Cf. VARIOS), págs. 239-279.

CARDONA, Carlos:
La metafísica: una fundamentación metódica. Barcelona, Ed. Ariel, 1964.

CARNAP, R.:
La superación de la metafísica por medio del análisis del lenguaje. 1961.

CARRASQUILLA, Rafael
Lecciones de metafísica y ética. Bogotá, Colegio Mayor de N.S. del Rosario, 1914.

CASALLA, Mario:
a) **Razón y liberación: notas para una filosofía latinoamericana.** Bs. As., Ed. Siglo XXI, 2a. edic., 1974.
b) "Husserl, Europa y la justificación ontológica del imperialismo". En **Rev. de filosofía latinoamericana.** (Bs. As.), en-jun. (1975) págs. 16-50.

CASSIRER, Ernest:
Antropología filosófica: introducción a una filosofía de la cultura. Trad. de Eugenio Imaz. México, Ed. F.C.E., 3a. edic., 1963.

CATURLA, Victoria de:
¿Cuáles son los grandes temas de la filosofía latinoamericana? México, Ed. Novaro, 1959.

CENCILLO, Luis:
Experiencia profunda del ser: bases para una teología de la relevancia. Madrid, Ed. Gredos, 1959.

COMTE, Augusto:
Discurso sobre el espíritu positivo. Trad. de Consuelo Bergés. Bs. As., Ed. Aguilar, 1962.

CORETH, Emerich:
a) **Metafísica: una fundamentación metódico-sistemática.** Trad. de Ramón de Areitio. Barcelona, Ed Ariel, 1964.
b) **Cuestiones fundamentales de hermenéutica.** Trad. de Manuel Balasch. Barcelona, Ed. Herder, 1972.
c) "Metafísica". En **Marxismo y Democracia: Enciclopedia de conceptos básicos**, dirigida por C. D. KENINIG, t. I, págs. 1-25.
d) **¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica.** Trad. de Claudio Gancho. Barcelona, Ed. Herder, 1976.

DEMPF, Alois:
La metafísica de la edad media. Trad. de Juan Pérez. Madrid, Ed. Gredos, 1957.

DESCARTES, René:
Obras escogidas, Trad. de Ezequiel Olaso y Tomás Zwanck. Bs. As., Ed. Sudamericana, 1967. Contiene:
a) **Reglas para la dirección del ingenio.**
b) **Discurso del método.**
c) **Meditaciones metafísicas.**
d) **Los principios de la filosofía.**
Recomendamos también el **Discurso del método**, con "Lectura latinoamericana de Descartes", por G. Marquínez Argote. Bogotá, Ed. Nueva América, 1968.

DILTHEY, Wilhelm:
a) **Introducción a las ciencias del espíritu.** Trad. de Eugenio Imaz. México, Ed. F.C.E., 2a. edic., 1973.
b) **Teoría de las concepciones del mundo.** Trad. de Julián Marías. Madrid, Ed. Rev. de Occidente, 1974.

DONCEEL, J.F.:
Antropología filosófica. Trad. de Pedro Gelman. Bs. As., Ed. Lohlé, 1969.

DUSSEL, Enrique:
a) **Método para una filosofía de la liberación: superación analéctica de la dialéctica hegeliana.** Salamanca, Ed. Sígueme, 1974.
b) **América Latina: dependencia y liberación.** Bs. As., Ed. Fernando García, 1973.
c) "Filosofía de la liberación en Argentina". En Rev. de filosofía latinoamericana, jul-dic. (1975) págs. 216-222.
d) **Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas.** Bs. As., Ed. Bonum, 1975.
e) **Para una ética de la liberación latinoamericana: I y II.** Bs. As., Ed. Siglo XXI, 1973.
f) **Para una de-strucción de la historia de la ética.** Bs. As., Ed. Ser y tiempo, 1973.
g) **Caminos de liberación latinoamericana I y II.** Bs. As., Ed. Latinoamericana, 1973-1974.
h) **El humanismo semita.** Bs. As., Ed. EUDEBA, 1969.
i) **Historia de la Iglesia en América Latina.** Bogotá, Ed. USTA-CED, 1978.
j) "Núcleo simbólico lascasiano como profética crítica del imperio". En **Bartolomé de Las Casas.** Barcelona, Ed. Nova Terra, 1976.
k) **El dualismo en la antropología de la cristiandad.** Bs. As., Ed. Guadalupe, 1974.
l) **Filosofía de la liberación.** México, Ed. Edicol, 1977.
m) **Filosofía ética latinoamericana: de la Erótica a la Pedagógica.** México, Ed. Edicol, 1977.
n) **Filosofía ética latinoamericana: Política y Arqueológica (dos vols.).** Bogotá, Ed. USTA-CED, 1979-1980.
o) **Filosofía de la liberación latinoamericana.** Bogotá, Ed. Nueva América, 1979. Con una introducción de G. Marquínez Argote: "Enrique Dussel, filósofo de la liberación latinoamericana" págs. 5-51, y una completa **Bibliografía**, págs. 25-217.

ECHAURI, Raúl:
Heidegger y la metafísica tomista. Bs. As., Ed. EUDEBA, 1970.

ELLACURIA, Ignacio:
a) "Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano". En **Liberación y cautiverio.** México, 1975.
b) "La idea de filosofía de Xavier Zubiri". En **Homenaje** (Cf. VARIOS), t. I, págs. 459-524.
c) "La idea de estructura en la filosofía de Xavier Zubiri". En **Realitas I** (Cf. VARIOS), págs. 71-139.
d) "Introducción crítica a la antropología de Xavier Zubiri". En **Realitas II** (Cf. VARIOS), págs. 49-137.
e) "Biología e inteligencia". En **Realitas III-IV** (Cf. VARIOS), págs. 281-335.

ENGELS, Federico:
Dialéctica de la naturaleza. Trad. de Wenceslao Roces. México, Ed. Grijalbo, 1961.

FABRO, Cornelio:
Participation et causalité selón S. Thomas D' Aquin. Louvain, Publications Universitaires, 1961.

FERRATER M., José:
a) "Ontología". En **Diccionario de Filosofía,** 4 vols. Madrid, Ed. Alianza, 1979. Ver también: ONTOLOGISMO, METAFISICA.
b) **El ser y el sentido.** Madrid, Ed. Rev. de Occidente, 1970.
c) **Cambio de marcha en filosofía.** Madrid, Ed. Alianza, 1974.

FINK, Eugen:
Curso sobre conceptos filosóficos fundamentales: ser, verdad, mundo. Caracas, Ed. Venezolana, 1957.

FINDLAY, J.:
La disciplina de la caverna. Trad. de Jesús Díaz. Madrid, Ed. Gredos, 1969.

FORNARI, Aníbal:
"Política liberadora, educación y filosofía". En **Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana.** Bs. As., Ed. Bonum, 1974, págs. 138-164.

FREIRE, Paolo:
Pedagogía del oprimido. México, Ed. Siglo XXI, 1970.

FRONDIZI, Risieri:
a) **El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo XX.** Madrid, F.C.E., 1975.
b) **¿Qué son los valores?** México, Ed. F.C.E., 1958.

GADAMER, Hans-George:
Verdad y Método: fundamentos de una hermenéutica filosófica. Salamanca, Ed. Sígueme, 1972.

GARCIA BACCA, J. David:
Metafísica natural, estabilizada y problemática. México, Ed. F.C.E., 1963.

GARCIA LOPEZ, Jesús:
Estudios de metafísica tomista. Pamplona, Ed. Univ. de Navarra, 1976.

GARCIA MORENTE, Manuel:
Lecciones preliminares de filosofía. Bs. As., Ed. Losada, 16a. edic., 1973.

GILSON, Etienne:
a) **El ser y la esencia.** Trad. de L. de Sesma, Bs. As., Ed. Desclée, 1951.
b) **El realismo métodico.** Trad. de L. Palacios. Madrid, Ed. Rialp, 1952.

GOMEZ CAFFARENA, Juan:
a) **Metafísica fundamental.** Madrid, Ed. Rev. de Occidente, 1969.
b) **Metafísica trascendental.** Madrid, Ed. Rev. de Occidente, 1970.

GOMEZ NOGALES, Salvador:
a) "Problemas metafísicos de la personalidad". En **Homenaje a X.Z.** (Cf. VARIOS), t.I, págs. 713-729.
b) **El horizonte de la metafísica aristotélica.** Madrid, Ed. Fax, 1955.

GOMEZ PEREZ, Rafael:
Introducción a la metafísica. Madrid, Ed. Rialp, 1978.

GONZALEZ ALVAREZ, Luis José:
Etica latinoamericana. Bogotá, Ed. USTA-CED, 1978.

GONZALEZ ALVAREZ, Angel:
a) **Introducción a la metafísica.** Mendoza, Ed. Univ. Nal. de Cuyo, 1951.
b) **Tratado de metafísica: ontología.** Madrid, Ed. Gredos, 2a. edic., 1967.

GONZALEZ, Olegario:
Teología y antropología: el hombre 'imagen de Dios' en el pensamiento de Santo Tomás. Prólogo de X. Zubiri. Madrid, Ed. Moneda y Crédito, 1967.

GONZALEZ, Fernando:
Los negroides: ensayo sobre la Gran Colombia. Medellín, Ed. Bedout, 4a. edic., 1976.

GRACIA GUILLEN, Diego:
a) "Materia y sensibilidad". En **Realitas II** (Cf. VARIOS), págs. 203-243.

b) "La historia como problema metafísico". En **Realitas III-IV** (Cf. VARIOS), págs. 79-149.

GREDT, Jos.:
Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae, 2 vols. Friburgo, Ed. Herder, 4a. edic., 1925.

GRENET, Paul:
a) **Ontología.** Trad. de Monserrat Kirchner. Barcelona, Ed. Herder, 1965.
b) **De la evolución a la existencia: las 24 tesis tomistas.** Trad. Francisco Soarez. Bs. As., Ed. Club de Lectores, 1965.

GUSDORF, G.:
Mito y metafísica. Bs. As., Ed. Nova, 1960.

HARTMANN, Nicolai:
a) **Ontología,** 5 vols. Trad. de José Gaos. México, Ed. F.C.E., 2a. edic., 1954. De especial interés: **Fundamentos,** t. I.
b) **La nueva ontología.** Trad. de E. Estiú. Bs. As., Ed. Sudamericana, 1954.
c) **Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento,** 2 vols. Trad. J. Rovira. Bs. As., Ed. Losada, 1957.

HEGEL, F. Guillermo:
a) **Enciclopedia de las ciencias filosóficas en resumen.** Trad. de Ovejero Maury. México, Ed. Porrúa, 2a. edic., 1973.
b) **Lecciones sobre la filosofía de la historia universal.** Trad. de José Gaos. Madrid, Ed. Rev. de Occidente, 4a. edic., 1974.
c) **La ciencia de la lógica.** Trad. de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Bs. As., Ed. Solar Hachete, 2a. edic., 1969.
d) **Fenomenología del espíritu.** Trad. de Wenceslao Roces. México, Ed. F.C.E., 1973.

HEIDEGGER, Martín:
a) **El ser y el tiempo.** Trad. de José Gaos. México, Ed. F.C.E., 5a. edic., 1974. Importante: **Introducción a "El ser y el tiempo" de M.H.,** de José Gaos. México, Ed. F.C.E. 1977.
b) **¿Qué es metafísica?** Trad. de Xavier Zubiri. Bs. As., Ed. Siglo Veinte, 1967.
c) **Sendas perdidas.** Trad. de J. Rovira. Bs. As., Ed. Losada, 2a. edic., 1969.
d) **Introducción de la metafísica.** Trad. de E. Estiú. Bs. As., Ed. Nova, 1969.
e) **¿Qué significa pensar?** Trad. de Haroldo Kahnemann. Bs. As., Ed. Losada, 1958.
f) **Identität und Differenz.** Pfulligen, Neske, 1957.
g) **Kant y el problema de la metafísica.** Trad. de G. Ipscher Roth. México, Ed. F.C.E., 1954.

HEINSOETH, Heinz:
La metafísica moderna. Trad. de José Gaos. Madrid, Ed. Rev. de Occidente, 1966.

HESSEN, Johannes:
Tratado de filosofía. Trad. de J.A. Vásquez. Bs. As., Ed. Sudamericana, 2a. edic., 1976. Ver **Teoría de la realidad,** págs. 703-1115.

HINKELAMMERT, F. Franz:
Las armas ideológicas de la muerte: el discernimiento de los fetiches. San José de Costa Rica, Ed. Universitaria, 1977.

HOYOS, Jaime:
"Kant y el problema de la metafísica: materiales para el estudio de la obra de Martín Heidegger". En **Ideas y Valores** (Bogotá – UN) 48-49 (1977) págs. 67-129.

HUGON, Eduardo:
Principios de filosofía: las veinticinco tesis tomistas. Bs. As., Ed. Poblet, 5a. edic., 1963.

HUME, David:
Tratado de la naturaleza humana. Trad. de Vicente Viqueira. México, Ed. Porrúa, 1977.

HUSSERL, Edmundo:
a) **Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica.** Trad. de Manuel García Morente y José Gaos. Madrid, Ed. Rev. de Occidente, 2a. edic., 1962.
b) **Meditaciones cartesianas.** Trad. de José Gaos. México, Ed. F.C.E., 1942.

INGENIEROS, José:
Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía. Bs. As., Ed. Losada, 3a. edic., 1960.

JASPERS, Karl:
Filosofía, 3 vols. Trad. de Fernando Vela. Madrid, Ed. Rev. de Occidente, 1958-1959. De especial interés: **Metafísica,** t. III.

JOLIVET, Regis:
a) **El hombre metafísico.** Trad. de P. Medrano. Andorra, Ed. Casal, 1959.
b) **Tratado de filosofía,** 3 vols. Trad. de L. de Sesma. Bs. As., Ed. Lohlé, 1957. De especial interés: **Metafísica,** t. III.

KANT, Manuel:
a) **Prolegómenos a toda metafísica del porvenir.** Trad. de Julián Besteiro. México, Ed. Porrúa, 1973.
b) **Fundamentación de la metafísica de las costumbres.** Trad. de Manuel García Morente. México, Ed. Porrúa, 1975.
c) **Crítica de la razón pura.** Trad. de Manuel García Morente, México. Ed. Porrúa, 1976.
d) **Crítica de la razón práctica.** Trad. de Manuel García Morente. México, Ed. Porrúa, 1975.

KINEN, A.:
"Metafísica e ideología". En **Strómata** (Bs. As.) 28 (1972) págs. 597-602.

KUSCH, Rodolfo:
a) **América profunda.** Bs. As., Ed. Bonum, 2a. edic., 1975.
b) **Geocultura del hombre americano.** Bs. As., Ed. Fernando García, 1976.

KORN, Alejandro:
Sistema filosófico. Bs. As., Ed. Nova, 1959.

LAIN ENTRALGO, Pedro:
a) **Teoría y realidad del otro,** 2 vols. Madrid, Ed. Rev. de Occidente, 1961.
b) **La espera y la esperanza: historia y teoría del esperar humano.** Madrid, Ed. Rev. de Occidente, 3a. edic., 1962.

LAS CASAS, Bartolomé de:
a) **Tratados,** 2 vols. México, Ed. F.C.E., 1965.
b) **Obras escogidas.** Edit. por Juan Pérez de Tuleda. Madrid, B.A.E., 1961. Contienen: I-II **Historia de Indias.** III-IV: **Apologética historia.** V: **Opúsculos cartas y memoriales.**

LAVELLE, Louis:
Introducción a la ontología. Trad. de José Gaos. México. Ed. F.C.E., 3a. edic., 1966.

LARROYO, Francisco:
La filosofía iberoamericana: historia, formas, temas, polémica, realizaciones. México, Ed. Porrúa, 2a. edic., 1978.

LEVINAS, Emmanuel:
Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad. Trad. de Daniel Guillot. Salamanca, Ed. Sígueme, 1977.

LEIBNIZ, Godofredo G.:
a) **Discurso de metafísica.** Trad. de Patricio de Azcárate.
b) **Nuevo sistema de la naturaleza.** Trad. de Manuel García Morente.
c) **Nuevo tratado sobre el entendimiento humano.** Trad. de E. Ovejero.
d) **Monadología.** Trad. de Manuel García Morente.
Editados en un solo volumen: México, Ed. Porrúa, 1977.

LOPEZ QUINTAS, Alfonso:
a) "La metafísica de Xavier Zubiri y su proyección al futuro". En **Realitas I** (Cf. VARIOS), págs. 457-576.
b) "Realidad evolutiva e inteligencia sentiente en la obra de Xavier Zubiri". En **Homenaje a X.Z.** (Cf. VARIOS), t. II, págs. 215-248.
c) **Metodología de lo suprasensible.** Madrid, Ed. Nacional, 1963.
d) **Filosofía española actual.** Madrid, Ed. Católica, 1970; sobre Zubiri: págs. 196-272.

LORITE MENA, José:
"El 'logocentrismo' europeo como categorización cultural del ser y del deber ser". En **Cuadernos de filosofía y Letras** (Bogotá) 2 (1979) págs. 57-78.

LOTZ, Johannes:
Ontología, Barcelona, Ed. Herder, 1962. Hay trad. española mimeografiada por PUJ, Bogotá.

LUIPEN, W.:
Fenomenología existencial. Trad. de Pedro Martín. Bs. As., Ed. Lohlé, 1971.

MANSER, Galius:
La esencia del tomismo. Trad. de V. García Yebra. Madrid, Ed. I.S.I.C., 1953.

MARC, André:
a) **El ser y el espíritu.** Trad. de A. Puigcerver. Madrid, Ed. Gredos, 1964.
b) **La dialéctica de la afirmación,** 2 vols. Trad. de Salvador Caballero. Madrid, Ed. Gredos, 1964.

MARCEL, Gabriel:
a) **El misterio del ser.** Trad. de E. Valentié. Bs. As., Ed. Sudamericana, 1953.
b) **Diario metafísico.** Trad. de Félix del Hoyo. Madrid, Ed. Guadarrama, 1968.

MARECHAL, Joseph:
Punto de partida de la metafísica, 5 vols. Trad. de Antonio Millán Puelles. Madrid, Ed. Gredos, 1957.

MARIAS, Julián:
Obras, 8 vols. Madrid. Ed. Rev. de Occidente, 1958 y ss. De especial interés:
a) **Realidad y ser en la filosofía española actual,** t. III, págs. 521 y ss.
b) **Idea de metafísica,** t. II, págs. 373-409.
c) **Introducción a la filosofía,** t. II, págs. 1-368.
d) **Biografía de la filosofía,** t. II, págs. 417-617.
e) **Antropología metafísica.** Madrid, Ed. Rev. de Occidente, 1970.

MARITAIN, Jacques:
a) **Siete lecciones sobre el ser y los primeros principios de razón especulativa.** Trad. de Alfredo Frossard. Bs. As., Ed. Desclée, 1944.
b) **Distinguir para unir o los grados del saber.** Bs. As., Ed. Desclée, 1943.
Ver sobre J. Maritain: G. MARQUINEZ ARGOTE: **El sí y no de la filosofía moral cristiana.** Madrid, Ed. Studium, 1964.

MARQUINEZ ARGOTE, Germán:
a) "Naturaleza y método de la hiperfísica teilhardiana". En **Universidad de S. Tomás** 4-5 (1969) págs. 195-203.
b) "Teilhard de Chardin y Xavier Zubiri: dos posturas gemelas frente a la Escolástica". En **Homenaje a X. Z.** (Cf. VARIOS), págs. 343-353.
c) **En torno a Zubiri.** Madrid, Ed. Studium, 1965.
d) "El hombre realidad personal". En **Universidad de S. Tomás,** 17-18 (1973) págs. 219-235.
e) "El problema de Dios". En **Universidad de S. Tomás,** 7-8 (1970) págs. 151-167.
f) "Razón y sinrazón del agnosticismo". En **Universidad de S. Tomás,** 9 (1970) págs. 337-361.
g) "Don Miguel de Unamuno y su agustinismo desesperado". En **Unamuno en Colombia.** Bogotá, Ed. Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1964.
h) "Zubiri visto desde Latinoamérica: aportes a una filosofía de la liberación". En **Franciscanum** (Bogotá), 55 (1977) págs. 129-145; en ECA (San Salvador), 346(1977) págs. 609-610 y en **Estudios** (Madrid), 118 (1977) págs. 321-335.
i) "Xavier Zubiri en la dorada cima de los ochenta". En **Universitas Humanística** (Bogotá-PUJ), 11 (1979) págs. 123-132.
j) "Una lectura latinoamericana de Descartes". En **Realitas III-IV** (Cf. VARIOS), págs. 367-388.
k) **Ideología y praxis de la conquista.** Bogotá, Ed. Nueva América, 1978.
l) **Latinoamérica se rebela: contestación al discurso de Hegel sobre América** (Varios). Bogotá, Ed. América, 2a. edic., 1979.
m) **El hombre latinoamericano y su mundo; y El hombre latinoamericano y sus valores,** 2 vols. en colaboración. Bogotá, Ed. Nueva América, 1979.
n) **Educación y cultura popular** (en colaboración). Bogotá, Ed. Nueva América, 1979.

MARX, Carlos:
Manuscritos: economía y filosofía. Trad. de Francisco Rubio. Madrid, Ed. Alianza, 5a. edic., 1974.

MAYZ V., Antonio:
a) **Ontología del conocimiento.** Caracas, Ed. Universidad Central, 1960.
b) **Esbozo de una crítica a la razón técnica.** Caracas, Ed. Universidad Simón Bolívar, 1974.

MERCIER, Card. Desiderio:
Metafísica general u ontología. Trad. de F. Gallach. Madrid, Ed. Espasa-Calpe, 1937.

METZ, Johann:
Antropocentrismo cristiano: sobre la forma del pensamiento de S. Tomás de Aquino. Salamanca, Ed. Sígueme, 1972.

MILLAN PUELLES, Antonio:
a) **Ontología de la existencia histórica.** Madrid, Ed. Rialp, 2a. edic., 1955.
b) **Estructura de la subjetividad.** Madrid, Ed. Rialp, 1967.

MONSERRAT, Javier:
"Realismo zubiriano y teoría de la ciencia". En **Realitas II** (Cf. VARIOS), págs. 139-202.

MOUNIER, Emmanuel:
a) **Manifiesto al servicio del personalismo.** Trad. de Julio D. González. Madrid, Ed. Taurus, 4a. edic., 1976.
b) **El personalismo** (Intr. de Luis J. González). Bogotá, Ed. Nueva América, 1980.

MULLER, Max:
La crisis de la metafísica. Trad. de Klein. Bs. As., Ed. Sur, 1961.

NICOL, Eduardo:
a) **Metafísica de la expresión.** México, Ed. F.C.E., 1957.
b) **El problema de la filosofía hispana.** Madrid, Ed. Tecnos, 1961.

ORTEGA Y GASSET, José:
Obras Completas, 11 vols. Madrid, Ed. Rev. de Occidente, 1962 y ss. De especial interés:
a) **¿Qué es filosofía?** t. VII.
b) **La idea de principio en Leibniz,** t. VIII.

ORTIZ-OSES, Andrés:
a) **Antropología hermenéutica.** Madrid, Ed. Eduardo Aguilera, 1973.
b) **Mundo, hombre y lenguaje crítico.** Salamanca, Ed. Sígueme, 1976.

PAZ, Octavio:
El laberinto de la soledad. México, Ed. F.C.E., 5a. edic., 1977.

PEÑA, Vidal:
"Ontología". En **Diccionario de la filosofía contemporánea,** dirigido por Miguel A. Quintanilla. Salamanca, Ed. Sígueme, 1976.

PLATON:
Obras completas. Trad. de María Araujo y otros. Madrid, Ed. Aguilar, 2a. edic., 1972.

PESCADOR, Augusto:
Ontología. Bs. As., Ed. Losada, 1966.

POLO, Leonardo:
Acceso al ser. Pamplona, Ed. Univ. de Navarra, 1964.

RAEYMAEKER, Louis:
Filosofía del ser: ensayo sistemático de metafísica. Trad. de M. Dolores Mouton. Madrid, Ed. Gredos, 1961.

RAMIREZ, Santiago:
a) **De ordine: placita quaedam thomistica.** Salamanca, B.T.E., 1963.
b) **De analogía,** 4 vols. Madrid, C.S.I.C., 1972. Son parte de **Opera Omnia,** t. II.

RAHNER, Karl:
a) **El espíritu en el mundo: metafísica del conocimiento finito según S. Tomás de Aquino.** Trad. de Alfonso Alvarez Volado. Barcelona, Ed. Herder, 1963.
b) **El oyente de la palabra: fundamentos para una filosofía de la religión.** Barcelona, Ed. Herder, 1967.

RENOUVIER, Charles:
Historia y solución de los problemas metafísicos. 1955.

RIBERA, Enrique:
a) "Xavier Zubiri y Enrique Tierno y Galván: dos modos de pensar en la España de hoy". En **Naturaleza y Gracia,** 24 (1977) págs. 65-92.
b) "El diálogo de Zubiri con la metafísica clásica". En **Realitas III-IV** (Cf. VARIOS), págs. 339-366.

RICOEUR, Paul:
a) **Freud: una interpretación de la cultura.** Trad. de Armando Suárez. México, Ed. Siglo XXI, 2a. edic., 1973.
b) "Ciencia e ideología". En **Ideas y Valores** (Bogotá -UN), 42-45 (1975) pp. 97-122.
c) **El conflicto de las interpretaciones,** 3 vols. I. **Hermenéutica y psicoanálisis.** II. **Hermenéutica y estructuralismo.** III. **Introducción a la simbólica del mal.** Bs. As., Ed. La Aurora, 1975.

RODRIGUEZ ALBARRACIN, Eudoro:
"Hacia una filosofía en perspectiva latinoamericana". En **Cuadernos de filosofía latinoamericana** (Bogotá) 1 (1979) pp. 19-30.

RIEDEL, Manfred:
Metafísica y metapolítica. Trad. de Ernesto Garzón. Bs. As., Ed. Alfa, 1976.

RIGA, Agustín de la:
"América fuera del centro, del privilegio y de la culpa". En **Hacia una filosofía latinoamericana** (Cf. VARIOS), pp. 210-216.

ROIG, Juan:
Estudios de metafísica: verdad, certeza, ser. Barcelona, Ed. Flors, 1959.

ROLDAN, A.:
Metafísica del sentimiento. Madrid, Ed. C.S.I.C., 1956.

ROMERO, Francisco:
a) "Actualidad de la ontología". En **Filosofía contemporánea.** Bs. As., Losada, 1941, págs. 191 y ss.
b) **Teoría del hombre.** Bs. As., Ed. Losada, 3a. edic., 1965.

RUBIO, Jaime:
a) **Introducción al filosofar.** Bogotá, Ed. USTA-CED, 2a. edic., 1980.
b) **Antropología filosófica.** Bogotá, Ed. USTA-CED, 2a. edic., 1979.
c) **Rostro y Ser: E. Levinas y la metafísica.** En **Cuadernos de Filosofía Latinoamericana** (Bogotá) 2 (1980).

SALAZAR BONDY, Augusto:
a) **¿Existe una filosofía en nuestra América?** México, Ed. Siglo XXI, 4a. edic., 1976.
b) **América Latina: filosofía y liberación.** Bs. As., Ed. Bonum, 1974.
c) **Para una filosofía del valor.** S. de Chile, Ed. Universitaria, 1971.

SALAZAR, J., Roberto:
"La superación de la ontología". En **Cuadernos de Filosofía Latinoamericana.** (Bogotá) 1 (1979) págs. 31-37.

SANTAYANA, Jorge:
Los reinos del ser. México, Ed. F.C.E., 1959.

SANZ ADRADOS, Juan José:
Educación y liberación en América Latina. Bogotá, Ed. USTA-CED, 1979.

SARTRE, Jean Paul:
El ser y la nada: ensayo de ontología fenomenológica. Trad. de Juan Valmar. Bs. As., Ed. Losada, 3a. edic., 1972.

SCANNONE, Juan Carlos:
a) **Teología de la liberación y praxis popular.** Salamanca, Ed. Sígueme, 1976. De especial interés: "Ontología del proceso auténticamente liberador", págs. 127-185.
b) "La pregunta por el ser en la filosofía actual". En **Strómata** (Bs. As.), oct-dic. (1972) págs. 593-596.

SCHELER, Max:
a) **El puesto del hombre en el mundo.** Trad. de José Gaos. Bs. As., Ed. Losada, 1970.
b) **Metafísica de la libertad.** Trad. de Walter Liebling. Bs. As., Ed. Nova, 1960.
c) **Etica: nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético.** Trad. de José Gaos. Madrid, Ed. Rev. de Occidente, 2a. edic., 1948.

SPINOZA, Benito:
Obras completas. Trad. de Juan Bergua. Madrid, 1966.

SOLAGES, Bruno de:
Iniciación metafísica. Trad. de J.A.S. Madrid, Ed. Razón y Fe, 1967.

SIERRA, Rubén:
Ensayos filosóficos. Bogotá, Ed. I.C.C., 1978.

SUAREZ, Francisco:
Disputaciones metafísicas. Edic. bilingüe, 7 vols. Trad. de Sergio Rábade y otros. Madrid, Ed. Gredos, 1969.

TEILHARD DE CHARDIN, Pierre:
El fenómeno humano. Trad. de Carmen Castro de Zubiri. Madrid, Ed. Taurus, 1963.

TILLICH, Paul:
El coraje de existir. Trad. de José Luis Lana. Barcelona, Ed. Laia, 1973.

TRESMONTANT, Claude:
a) **Estudios de metafísica bíblica.** Madrid, Ed. Gredos, 1961.
b) **Cómo se plantea hoy el problema de la existencia de Dios.** Trad. de Joseph A. Pombo. Barcelona, Ed. Península, 1969.

UNAMUNO, Miguel de:
Ensayos, 2 vols. Madrid, Ed. Aguilar, 1951. De especial interés: **El sentimiento trágico de la vida,** t. II.

VAN STEENBERGHEN, Fernan:
a) **Ontología.** Trad. de Rafael Martínez. Madrid, Ed. Gredos, 1972.
b) **Epistemología.** Trad. de Eduardo Poveda. Madrid, Ed. Gredos, 2a. edic., 1962.

VARIOS:
a) **Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana.** Bs. As., Ed. Fernando García, 1974.
b) **Cultura popular y filosofía de la liberación.** Bs. As., Ed. Fernando García, 1975.
c) **América Latina: filosofía y liberación.** Bs. As., Ed. Bonum, 1973.
d) **Homenaje a Xavier Zubiri,** 2 vols. Madrid, Ed. Moneda y Crédito, 1970.

e) **Realitas** (trabajos del Seminario X.Z.), aparecidos hasta ahora tres tomos: I (1972-73), II (1974-75) y III-IV (1976-79). Editados: Madrid. Sociedad de Estudios y Publicaciones.
f) **La filosofía en América Latina: trabajos presentados en el IX Congreso Interamericano de Filosofía de Caracas,** julio 1979. Caracas, Ed. Sociedad Venezolana de Filosofía, 1979.

VASQUEZ, Juan Adolfo:
a) **¿Qué es la ontología?** Bs. As., Ed. Columba, 1964.
b) **Metafísica y cultura.** Bs. As., Ed. Sudamericana, 1954.

VASCONCELOS, José:
a) **La raza cósmica.** México, Ed. Espasa-Calpe, 1966.
b) **Manual de filosofía.** México, Ed. Botas, 2a. edic., 1950.

VAZ FERREIRA, Carlos:
Estudios filosóficos (Antología). Bs. As., Ed. Aguilar, 1961.

VASALLO, Angel:
Nuevos prolegómenos a la metafísica. Bs. As., Ed. Losada, 1945.

VIRASORO, Miguel Angel:
La intuición metafísica. Bs. As., Ed. Lohlé, 1965.

VITORIA, Francisco de:
Obras de F. de V.: Relecciones teológicas. Ed. bilingüe por Teófilo Urdánoz. Madrid, Ed. Católica, 1960.

VOLKMANN-SCHLUCK, K.H.:
Introducción al pensamiento filosófico. Trad. de Rafael de la Vega. Madrid, Ed. Gredos, 1967.

WAHL, Jean:
a) **Tratado de metafísica.** Trad. de Francisco González, México, Ed. F.C.E., 1960.
b) **La experiencia metafísica.** Valencia, Ed. Marfil, 1966.

WHITEHEAT, Alfred N.:
Proceso y realidad. Bs. As., Ed. Losada, 1956.

WITTGENSTEIN, Ludwig:
Tractatus logico-philosophicus. Trad. de Tierno Galván. Madrid, Ed. Rev. de Occidente, 1957.

YOLIF, J.Y.:
Comprender al hombre: introducción a una antropología filosófica. Salamanca, Ed. Sígueme, 1969.

ZABALA, Silvio:
Filosofía de la conquista de América. México, Ed. F.C.E., 2a. edic., 1947.

ZABALZA IRIARTE, Joaquín:
a) **Tomás de Aquino: circunstancia y biografía.** Bogotá, Ed. USTA-CED, 1978.
b) **El derecho, Tomás de Aquino y América Latina:** Bogotá, Ed. USTA-CED, 2a. edic., 1979.

ZARAGUETA, Juan:
Curso de filosofía, 3 vols. Madrid, Ed. Gredos, 1968. Ver **Ontología y Etica,** t. III.

ZEA, Leopoldo:
a) **La filosofía americana como filosofía sin más.** México, Ed. Siglo XXI, 2a. edic., 1974.
b) **América en la historia.** Madrid, Ed. Rev. de Occidente, 1969.
c) **El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia,** México, Ed. F.C.E., 1975.
d) **El pensamiento latinoamericano.** Barcelona, Ed. Ariel, 3a. edic., 1976.

ZUBIRI, Xavier:
a) **Sobre la esencia.** Madrid, Ed. Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1969. Ver **Indices a SE,** por I. Ellacuria, Madrid, SEP, 1965.
b) **Cinco lecciones de filosofía.** Madrid, Ed. SEP, 2a. edic., 1970.
c) "La dimensión histórica del ser humano". En **Realitas-I,** págs. 5-29.
d) "El origen del hombre". En **Rev. de Occidente,** 17 (1964) págs. 146-173.
e) **Naturaleza, Historia, Dios.** Madrid, Ed. Nacional, 5a. edic., 1963.
f) "El hombre realidad personal". En **Rev. de Occidente,** 1 (1963) págs. 5-29.
g) "El hombre y su cuerpo". En **Asclepio** (Madrid) 25 (1973) págs. 3-15.
h) "El problema teologal del hombre". En **Teología y mundo contemporáneo** (Homenaje a K. Rahner), Madrid, Ed. Fax, 1975, págs. 55-64.
i) "Notas sobre la inteligencia humana". En **Asclepio** (Madrid) 18-19 (1967-68) págs. 341-353.
j) "El concepto descriptivo del tiempo". En **Realitas II,** págs. 7-47.
k) "Respectividad de lo real". En **Realitas III-IV,** págs. 13-43.
l) "El problema de la filosofía. En **Rev. de Occidente,** 145 (1933) págs. 51-80, y 118 (1933) págs. 83-117.

INDICE ANALITICO

Los números que identifican cada tema no responden a las páginas sino a los parágrafos en que están divididos los numerales en cada jornada.

ACCIDENTES

Véase: SUSTANCIA.

ACTIVIDADES

1. Definición, 126.
2. A en relación con las pasividades, 126.
3. Carácter responsivo de las A, 128.
4. Modalidades de la A humana:
   — libertad, 1411-1412,
   — creatividad, 1413,
   — proyectividad, 1414.
5. Modalidades de la A animal:
   — necesidad, 1411-1412,
   — repetibilidad, 1413,
   — actualidad, 1414.
6. Véase: PASIVIDADES, VIDA.

AGNOSTICISMO

1. Religación y A, 631-638.
2. Teología negativa, 631.
3. Dialéctica teológica, 632.
4. A de los místicos, 633.
5. Distinción tomista: **lo-que y el-modo-como,** 635.
6. Conceptos direccionales, 636-637.

ALTERIDAD

1. Lo "otro" y el "Otro", 5111.
2. Otridad, prójimidad, perfecta, 5111.
3. La A en sentido bíblico, 5112-5115.
4. A y filosofía de la liberación, 5116-5117.
5. Véase: TOTALIDAD, ONTOLOGIA.

ANALOGIA

1. Univocidad, equivocidad, A, 472-473.
2. Clases de A:
   — A de Atribución o dependencia intrínseca e extrínseca, 474-475.
   — A de proporcionalidad propia e impropia o metafórica, 477.
3. Entre el totalitarismo y la anarquía, 478-477.
4. Véase: SUSTANCIA, SUSTANTIVIDAD, UNIDAD.

ANIMAL

1. El A tiene entorno y medio, no mundo, 152.
2. Necesidades del A, 146.
3. El A siente y se siente, 249.
4. Abierto a las cosas estimúlicamente, 241.
5. Capaz de reflexión incompleta, 575-578.
6. Modalidades de la actividad A, 1411-1414.
7. Comportamiento A y conducta humana, 113, 171, 1412, 1414.
8. Responsivo, pero no responsable, 128, 581.
9. El hombre no es simple A, pero es A, 543.
10. Véase: ENTORNO, MEDIO, NECESIDADES, SENSACION, CONDUCTA, RESPONSABILIDAD, HOMBRE.

ATEISMO

1. Posibilidad del A, 639.
2. Clase de A:
   — vital, 6311,
   — personal, 6312,
   — socio-político, 6313.
3. Véase: RELIGACION.

BIEN (o BONUM)

1. Carácter transcendental de las cosas, 431.
2. B y realidad, 435.
3. B y valores, 438-439.
4. El B visto desde Latinoamérica, 4310.
5. Véase: CARACTERES.

CARACTERES

1. Diferencia entre propiedades y C, 431.

CONDUCTA

1. Diferencia entre comportamiento animal y C humana, 113, 171, 1412, 1414, 249.
2. Véase: ANIMAL.

COSAS

1. Cuando hay una C, 425.
2. C y formalización, 248.
3. Clases de C:
   — C-estímulo, 244, 441, 2412.
   — C-reales, 443.
   — C-sentido, 444-445.
4. ¿El Universo es una C ?, 456.

CULTURA

1. Cuando empieza la C, 1413.
2. Elementos de que se compone un mundo C:
   — ecología, 163,
   — industrias, 164,
   — instituciones, 165,
   — valores, 166,
   — 'núcleo ético-mítico' de una C, 166.
   — Problemas de desintegración de las C, 167.
3. Véase: ENTORNO, MEDIO, MUNDO.

DEPENDENCIA

1. Latinoamérica: subdesarrollo y D, 232-233.
2. Centros de poder y periferia, 233.
3. Analogía y falsas D.
4. Analogía e interdependencia, 475-476.
5. El esquema: sustancia y accidentes, 482-483.
6. Véase: ANALOGIA.

DERECHO

1. No es algo extrínseco, 491.
2. Realidad propia y apropiación de realidades, 592-593.
3. Clases de D:
   — **Ius-res** (D objetivo), 594.
   — **Ius-facultas** (D sujetivo), 595.
   — **Ius-lex** (D normativo), 595.
4. D y moralidad, 595.
6. D de propiedad es relativo, 599.
7. D e igualdad, 5977-5911.
8. Véase: PERSONEIDAD, MORALIDAD, IGUALDAD.

DIALECTICA

1. D de la realidad, 451-458.
2. D del sentido, 459-466.
3. D en la teología de Tomás de Aquino, 632.
4. Qué pasa cuando se confude la D de la naturaleza y de la historia, 4510-4510.

DIFERENCIA

1. D metafísica, 113, 151, 157.
2. Véase: UNIDAD, ANALOGIA.

ECOLOGIA

1. Entorno ecológico, 131.
2. Cultura y E, 163.
3. E y técnica, 132-134.
4. Véase: ENTORNO, CULTURA.

ENTES

1. Cuándo una cosa es ente, 471.
2. Véase: SER, REALIDAD.

ENTORNO

1. Definición, 132.
2. Ubicación en el E, 123.
3. E vital, 123-130.
4. Diversidad de E:
   — ecológico, 131,
   — social, 131,
   — técnico, 132-134.
5. Problemas actuales, 132-134.
6. Relación: del E con el medio y el mundo, 149.
7. El E es el horizonte clauso para el Animal, 152.
8. Véase: VIDA, MEDIO, MUNDO, CULTURA, ANIMAL, HOMBRE.

EQUIVOCIDAD

1. Véase: ANALOGIA.

ESENCIA

1. Distintas concepciones de la E, 496.
2. E y la pregunta por el "qué", 495.
3. Qué cosas tienen E, 495.
4. La E: —quidditativa o filética, 496.
   —constitutiva o individual, 496.
5. Notas que integran la E, 497.
6. La unidad de las notas de la E, 497.
7. Conocimiento de las E, 498.
8. El animal E cerrada, 152.
9. El hombre E abierta, 153.
10. Definición esencial del hombre, 535.
11. Realidad, naturaleza y E, 422-224.
12. Véase: SUSTANTIVIDAD, ESPECIE, NOTAS, UNIDAD.

ESPECIE

1. En qué consiste una E, 433.
2. E metafísica y especie lógica, 433, 535.
3. Definición específica del hombre, 531, 535.
4. Especiación no contracción, 454.

5. Metaespeciación o evolución, 455.
6. Véase: UNIDAD, ESENCIA, DIALECTICA.

ESTIMULO

1. E y respuesta, 246.
2. E es la esencia de la sensibilidad, 246.
3. El animal obedece a E, 248.
4. Para el hombre los E son reales, 2411.
5. VIDA, SENSIBILIDAD, ANIMAL, IMPRESIONES.

ESTRUCTURA

1. Una E consiste:
   — pluralidad de elementos, 486.
   — interdependencia posicional, 487
   — codeterminación, 488
   — totalidad clausurada, 489.
2. El hombre es una estructura sustantiva, 5410.
3. E y organizaciones humanas, 476.
4. Véase: SUSTANTIVIDAD, POSICION, HOMBRE.

EXISTENCIA

1. No es lo mismo que realidad, 423.
2. Lo irreal existe a su manera, 423, 441.
3. Las cosas para los animales existen, pero son arreales, 441, 445.
4. El problema crítico, 568-5611.
5. Véase: REALIDAD.

FILOSOFIA

1. Qué no debe ser, 021.
2. Diversos enfoques de la F de la Liberación, 022-028.
3. F de la liberación y dependencia, 034-035.
4. F. setiente o presentacional, 511-5117.
5. F. latinoamericana y liberación, 3213, 331.
6. Véase: LATINOAMERICA, LIBERACION, METAFISICA, ONTOLOGIA.

FORMALIZACION

1. En qué consiste, 248.
2. El cerebro, órgano formalizador, 448.
3. El hombre, animal hiperformalizador, 2410-2412.
4. Véase: SENSIBILIDAD, LIBERTAD.

HILEMORFISMO

1. Teoría dualista, 545-548.
2. Véase: ESTRUCTURA, HOMBRE.

HABITUD

1. H como categoría y cualidad, 241.
2. La H manera de habérmelas, 248.
3. Clases de H:

— individuales, específicas y genéricas, 248.
4. Tres H genéricas:
— H de nutrición, 244-245.
— H sentiente, 246-248.
— H inteligente, 2411-2412.
5. H visual y auditiva, 5112-5113.
6. Véase: SENSACION, INTELECCION, SITUACION.

HORIZONTE

1. Definición de H, 031.
2. Funciones del H de visión, 032.
3. Los H históricos de la metafísica, 033.

IDEISMO

1. En qué consiste, 322-326.
2. Talante ideísta, 327-328.
3. I escolástico, 325.
4. Consecuencias del I, 328.
5. I sacralizado, 328-3211.
6. I optimista, 3210.
7. I creacionistas, 3212-3213.
8. Véase: IDEALISMO, ONTOLOGIA.

IDEOLOGIA

1. Concepto de I, 332-334.
2. Funciones positivas de la I:
— escenificación,
— integración y
— motivación social, 335-336.
3. Aspectos negativos de la I:
— superioridad,
— ortodoxia y
— mesianismo, 337-338.
4. Ontología e Ideología, 339-3312.

IGUALDAD

1. ¿Todos somos I?, 597-598.
2. I-equivalencia, 599.
3. I-equidad, 5910.
4. Desigualdades condenables, 5911.
5 Véase: UNIDAD, UNIONES, ANALOGIA.

IMPRESIONES

1. I sensibles, e
I de realidad, 247.
2. Véase: SENSIBILIDAD, INTELIGENCIA.

INDIVIDUALIDAD

1. Cuando una unidad es I, 432.
2. I y especie, 454.

3. La esencia constitutiva es I, 496.
4. I y persona, 543.

INTELIGENCIA

1. En qué consiste la I, 2411, 556, 246.
2. Niveles de la I:
— sentiente,
— concipiente,
— iudicante,
— razocinante, 247.
3. I sentiente y razón, 248-249, 534.
4. I y verdad real, 241-247.
5. I y desarrollo, 251-252.
6. I sentiente e intuición, 557.
7. Sentir e I no son secuentes sino convergentes, 552-556.
8. Véase: SENTIR, VERDAD, MUNDO.

INTENCIONALIDAD

1. I de nuestros actos, 575.
2. Verum y Bonum transcendentales relativos o I, 435.
3. Carácter intencional del sentido, 442.

LATINOAMERICA

1. Distintos nombres, 172-174.
2. Factores que le dan unidad:
— bio-culturales,
— lingüísticos,
— religiosos,
— socio-políticos, 175, 232-233.
3. L vista desde el ontologismo, 3213, 3310-3311.
4. Cómo vio Hegel a L, 341.
5. Vuelta a nuestra realidad, 246.
6. Nuestras posibilidades de desarrollo, 4310-4512.
7. Nuestra unidad, verdad y bondad, 439-4512.
8. Véase: FILOSOFIA, DEPENDENCIA, ONTOLOGIA, METAFISICA.

LIBERACION

1. L aspecto dinámico de la libertad, 611-612.
2. Caminos de liberación, 641-643.
3. Opresiones y L, 613.
4. L y cambio de sistema, 641-642.
5. L y violencia, 643.
6. L y religación, 651-653.
7. Filosofía de la L, 3213, 331.
8. Véase: LIBERTAD, OPRESION, FILOSOFIA.

LIBERTAD

1. En qué consiste, 571.
2. La L se hace, 611-612.
3. Aspectos o momentos de la L:
— L de contradicción, 622.

— L de contrariedad o especificación, 622.
— L de coacción o imposición, 622.
— L de posibilitación, 5712.
4. Véase: LIBERACION, PERSONA, CONDUCTA.

MATERIALISMO

1. ¿Materialismo cristiano?
2. Clases de M:
— incluyente y
— excluyente, 5415-5416.

MEDIO

1. En qué consiste, 141, 144.
2. Relación del M con el entorno y el mundo, 149.
3. Utiles y utensilios, 143.
4. Diferencia entre el M animal y el M humano, 147-148.
5. Medialización y sus problemas, 149.
6. Medio y habitud inteligente, 1412-1414.
7. Véase: ENTORNO, MUNDO, HABITUD, DIFERENCIA.

METAFISICA

1. Necesidad de una M, 011-019.
2. Definición de M, 021-026.
3. Horizontes de la M, 033-039.
4. M y/o ontología. 031-034, 344-347, 326.
5. Acontecimiento M, 111-112, 2411, 411.
6. M de la alteridad, 032.
7. M y Latinoamérica, 313-315.
8. Estatuto M, 413.
9. M de la realidad y del ser, 461.
10. Véase: ONTOLOGIA, MUNDO.

METODO

1. M fenomenológico y hermenéutico, 042.
2. Mostrar y demostrar, 112, 628, 6213.
3. Definición, 636.
4. Deducción e inducción, 612.

MISTERIO

1. Problema y M, 613.
2. El hombre M indefinible, 636.
3. El hombre presencia M, 5112.
4. Véase: PROBLEMA, HOMBRE.

MORALIDAD

1. En qué consiste la M, 586-588.
2. Deliberación, 583.
3. Justificación, 585.
4. Responsabilidad.
5. Categorías éticas, 586.

6. Moralidad y derecho, 591.
7. Véase: PERSONA, DERECHO.

MUNDO

1. El M como totalidad, 153-154.
2. Relación de M con entorno y medio, 155.
3. Sólo el hombre tiene M, 2412.
4. El M como unidad de sentido y horizonte de posibilidades, 168.
5. Nuestro M, 171.
6. Véase: ENTORNO, MEDIO, DIFERENCIA.

NECESIDADES

1. N comunes a todos los animales, 146.
2. N específicas del hombre, 146.
3. Modalidades en la manera de satisfacer las necesidades, 147-149.
4. Véase: VIDA, PASIVIDADES, ACTIVIDADES.

NOTAS

1. Propiedades, haberes o notas.
2. Clases de N:
— causales, 491,
— formales, 491,
— adventicias, 492,
— constitucionales, 492,
— constitutivas, 497,
— aditivas, 494,
— sistemáticas, 494,
3. Véase: REALIDAD, SUSTANTIVIDAD, ESENCIA.

ONTOLOGIA

1. O y/o metafísica, 031-034, 344-347, 326.
2. Qué designamos con este nombre, 321.
3. Características de la O:
— ideísmo, 322-325.
— sacralismo, 329-3211.
— creacionismo, 3212-3213.
4. La O es ideología, 332, 3310-3311.
5. La O de Hegel, 341-342.
6. Resumen de la O, 4101.
7. Véase: METAFISICA, FILOSOFIA.

OPRESION

1. Lo contrario de liberación, 631.
2. Clases de O:
— individuales, 632.
— sociales, 633.
— políticas, 634.
3. Supresión de la O, 635.
4. Véase: LIBERACION.

PASIVIDADES

1 Importancia de las P, 127.
2 Relaciones con las A, 126.
3 Véase: VIDA, ACTIVIDADES.

PERSONA

1 Importancia del tema, 571.
2 Etimología, 572.
3 Origen bíblico, 573.
4 Elaboración cristiana del concepto, 573, 579.
5 Un animal es P cuando es capaz de:
— reflexión completa, 575,
— autoposesión, 578-579,
— autodeterminación, 1711.

PERSONEIDAD

1 No es subsistencia, 579.
2 Consiste en autoposesión o 'sí mismo', 579-5710.
3 P y personalidad, 5711.
4 Véase: PERSONA.

POSIBILIDADES

1 Sentido y P, 445.
2 Potencia, facultad y P, 446.
3 El hombre creador de P, 446.
4 Historia, potencialidades y posibilidades, 4311-4512.
5 Véase: SENTIDO.

POSICION

1 Interdependencia posicional, 487.
2 Importancia de la categoría P, 476.
3 Véase: ESTRUCTURA, ANALOGIA.

PROBLEMA

1 Pregunta y P, 516.
2 Elementos que constituyen un problema.
3 Véase: MISTERIO.

RAZON

1 Niveles abstractos del conocimiento:
— concipiente,
— iudicante,
— razocinante, 247.
2 Se distingue de la inteligencia, 248-249, 534.
3 Es posterior a la inteligencia, 534.
4 Véase: INTELIGENCIA.

REALIDAD

1 La R en el lenguaje vulgar:
— 'de suyo' de una cosa, 413,
— totalidad de lo que hay, 414,
— lo efectivo e indubitable, 415.
2 Metafísicamente no es:
— naturaleza, 422,
— existencia, 423,
— esencia, 424.
3 La R de una cosa es el 'de suyo' o conjunto de propiedades, 421, 425, 247.
4 Caracteres de la R:
— unidad,
— verdad,
— bondad,
5 R y ser:
— R es un "prius", 247.
— el ser se apoya en la R, 461-466.
6 Cosas-reales, 443-445.
7 R, irrealidad y arrealidad, 441, 443.
8 Apertura sentiente a la R, 556.
9 R y problema crítico, 561-567.
10 Viejo y nuevo realismo, 568-5611.
11 Verdad real, 245, 437, 436-437.
12 Véase: INTELIGENCIA, SER, MUNDO.

REFLEXION

1 En qué consiste, 575.
2 Clases de reflexión:
— incompleta y
— completa, 575.
3 Véase: PERSONA.

RELIGACION

1 R y liberación, 621-623.
2 R y problema teologal, 624-625.
3 Momentos del acceso a Dios:
— punto de partida, 6210-6212,
— método, 6213-6215,
— estructura de la marcha, 6216-6219.
4 Poder de lo real, 6222.
5 R y obligación, 6222.
6 R y agnosticismo, 631-637.
7 R y ateísmo, 639-6313.
8 Véase: AGNOSTICISMO, ATEISMO.

RESPONSABILIDAD

1 En qué consiste, 128.
2 Responsividad y R, 128.
3 Véase: MORALIDAD.

SENSIBILIDAD

1 Diferencia con el inteligir, 2411.
2 Sensibilidad y estimulidad, 246-248.
3 Véase: INTELIGENCIA.

SENTIDO

1. Carácter intencional, 442.
2. Las cosas-S, 443-444.
3. No tienen esencia, 445.
4. Ofrecen posibilidades, 445.
5. Véase: REALIDAD, IRREALIDAD, POSIBILIDADES.

SER

1. Desmitificación del S, 4310.
2. El S es algo relativo:
   — actualidad en el mundo,
   — representación o interpretación, 665.
3. El S se funda en la realidad, 461-466.
4. El S de la ontología fue impuesto, 339-331.
5. Yo, o el ser del hombre, 466.
6. Véase: REALIDAD, ONTOLOGIA, METAFISICA.

SITUACION

1. Las categorías, lugar y sitio, 211.
2. Locación, circunstancia, vivencia, S, 213-216.
3. Clasificación de las S:
   — dadas y creadas, 222-223,
   — conflictivas, 224,
   — particulares y S global, 225-226,
   — estables y pasajeras, 227,
   — situaciones-límite, 228,
   — balance de S, 229.
4. S latinoamericana, 232.
5. S y filosofía de la liberación, 234-235.
6. Manera de vivir la S el animal y el hombre, 2411.
7. Véase: MUNDO.

SOCIEDAD

1. En qué consiste el hecho S, 5113-5114.
2. Diferencia entre S y asociaciones animales.
3. Estado y S, 5125.
4. Véase: ENTORNO, MUNDO.

SUJETUALIDAD

1. Filosofía moderna y S, 483, 328.
2. Véase: SUSTANCIA, YO.

SUSTANCIA

1. Doctrina de la S y los accidentes, 481-484.
2. S y sujetualidad, 483, 328.
3. Distinción entre S y sustantividad, 494.
4. S y analogía de atribución, 474-475.
5. Véase: SUSTANTIVIDAD, ANALOGIA.

TECNICA

1. Entorno T, 131.
2. Problemas del tecnicismo, 132-134.
3. Razón y T, 253.
4. Véase: ECOLOGIA.

UNIDAD (o UNUM)

1. En qué consiste, 432.
2. Clases de U:
   — singulares,
   — individuales,
   — personales, 432.
3. U y uniones, 433.
4. Clases de uniones:
   — agregados,
   — órdenes,
   — clases,
   — especies, 433.
5. Unidad del Universo, 434.
6. Dialéctica y unidad, 458-459.
7. La U vista desde Latinoamérica, 4310.
8. Véase: CARACTERES.

VALORES

1. Bien y V, 448.
2. Objetivismo y sujetivismo de los V, 449.
3. Véase: BIEN, SENTIDO.

VERDAD (o VERUM)

1. Carácter transcendental de la V.
2. Diversos sentidos de V:
   — V ontológica, 243, 246.
   — V lógica, 242.
   — V real de Zubiri, 245.
   — V real distinta y fundamento de las demás, 437.
   — V real y actualización, 437.
   — V real e inteligencia sentiente, 436-437.
3. La verdad en Bergson y Heidegger, 245.
4. La V vista desde Latinoamérica, 4310.
5. Véase: INTELIGENCIA, CARACTERES.

VIDA

1. Los seres V.
2. En qué consiste la V, 125.
3. Partes de que se compone:
   — actividades y
   — pasividades, 125-127.
4. Diferencias entre la V del simple animal y la humana, 146-147, 1411-1414, 156-157.
5. Véase: ANIMAL, HOMBRE, PERSONA.

YO

1. Denota el acto autoposesión, 1710.
2. El ser del hombre, 5710.
3. Me, mi, yo, 5710.
4. Véase: SER, PERSONA.

EDICIONES
usta

Agropecuarias

Biología aplicada
Instalaciones agropecuarias
Maquinaria agrícola
Nutrición animal
Pastos y forrajes
Producción avícola y porcícola
Riegos y drenajes
Sanidad animal
Sanidad vegetal
Suelos y fertilizantes
Zootecnia general

Derecho

Bolívar ante el derecho Vol. 1
Bolívar ante el derecho Vol. 2
Comentarios de derecho penal general 1
Curso de títulos-valores
Delimitación de fronteras terrestres y marítimas entre Colombia y Venezuela
Derecho ambiental colombiano 1
Derecho ambiental colombiano 2
Derecho cooperativo y asociativo
Derecho humanitario internacional de los conflictos armados
Introducción al estudio de la constitución de Colombia
La protección del hombre en el derecho de los conflictos armados
Legislación ambiental colombiana
Legislación laboral

Economía y administración

La administración en las empresas de la economía solidaria
Administración II. Organización
Contabilidad aplicada a los recursos naturales renovables
Contabilidad para empresas de economía solidaria I.
Contabilidad para empresas de economía solidaria II.
Economía
Formulación y evaluación de proyectos de inversión
Fundamentos de administración
Manual de gerencia financiera. Análisis, diagnóstico y pronóstico
Manual para constitución de formas asociativas
Matemáticas básicas
Matemáticas financieras
I Simposio Nacional de Recursos Humanos y Desarrollo
Ponencias
Promoción de la comunidad y formas asociativas
Sistemas contables

Filosofía

Antropología perspectiva latinoamericana
Ciencia y conociemiento
Código de ética profesional para ingeniería y arquitectura
I Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana. Ponencias
I Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana. Actas
II Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana. Ponencias
III Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana. Ponencias
III Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana. Actas y seminarios
IV Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana
De Hegel a Marcuse. (Biblioteca Colombiana de Filosofía)
Didáctica de la filosofía
Educación y liberación en América Latina
Epistemología
Escritos filosóficos (Biblioteca Colombiana de Filosofía)
Escritos sobre fenomenología (Biblioteca Colombiana de Filosofía)
Etica latinoameriana
Filosofía contemporánea. Esbozos y textos
Filosofía de la liberación
Filosofía de la religión
Filosofía ética latinoamericana IV
Filosofía ética latinoamricana V
Filosofía grecorromana
Filosofía medieval y del Renacimiento
Filosofía moderna
Introducción a la filosofía. Perspectiva latinoamericana
Introducción al filosofar
La filosofía del medioevo (Biblioteca Colombiana de Filosofía)
La filosofía en Colombia (Biblioteca Colombiana de Filosofía)
Lógica
Metafísica desde Latinoamérica
Siete ensayos de antropología filosófica
Sistemas sociopolíticos
Sobre filosofía española y latinoamericana (Biblioteca Colombiana de Filosofía)

Historia y geografía

Geografía de América
Geografía del Antiguo Continente y Oceanía
Historia antigua
Historia de América I. Descubrimiento, conquista y colonia
Historia de América II
Historia de Colombia I
Historia de la Edad Media
Historia de la Edad Moderna
Prehistoria de América y Colombia
Prehistoria general

Ingeniería y construcción

Administración y programación de obra
Construcción I. (Obra negra)
Construcción II. (Acabados)
V Semana de Ingeniería. Ponencias
Dibujo e interpretación de planos
Guía de ecuaciones diferenciales
Instalaciones hidráulicas
Matemáticas para construcción
Materiales para construcción

Materiales regionales para construcción
Planeamiento de vivienda
Problemas resueltos de estática
Suelos
Topografía aplicada

Lingüística y literatura

Antología de textos de literatura medieval
Apuntes de lingüística aborigen
Didáctica de la lengua española
Elementos de lingüística generativa
Estructuras semántico-sintácticas en español
Fonética y fonología
Historia de la lengua española
Interpretación de la obra de arte
Introducción a las lenguas clásicas
Introducción a la semiología
La literatura española hasta el siglo de oro
Literatura antigua
Literatura latinoamericana I
Literatura latinoamericana II
Literatura medieval
Semántica general
Teoría literaria

Metodología

Claves para estudiar, redactar y presentar informes científicos
Elementos para la investigación en la Facultad de Psicología
Guía de investigación
Investigación e interdisciplinariedad
Manual de investigaciones. Proces y diseños
Metodología de la investigación científica. Problemas del método en las ciencias sociales

Pensamiento tomista

El derecho, Tomás de Aquino y Latinoamérica
El fin último del hombre. La felicidad
El gobierno de los príncipes
La justicia en el mundo actual
Textos económicos en Tomás de Aquino
Tomás de Aquino. Circunstancia y biografía
Tratado de justicia
Tratado de ley
Tratado de los actos humanos (Biblioteca Colombiana de Filosofía)
USTA 400 años. Historia de la Universidad Santo Tomás

Pedagogía

Administración de la educación
Aprestamiento 1
Aprestamiento 2
Cómo hacer libros para niños
Derecho de familia y del niño
Desarrollo del niño en la edad escolar
Didáctica de la ciencia integrada
Dinámica de grupos
El adulto iletrado y la educación en Colombia
El diseño educativo
El proceso de enseñanza y aprendizaje
El niño. Hacia un enfoque integrador
Escuela y comunidad
Estimulación temprana
Estrategias para la enseñanza de las ciencias naturales
Fundamentos teóricos de la educación preescolar
Introducción a los medios de comunicación
La institución preescolar
La música y el niño
Lectura y escritura
Opciones pedagógicas para nuestro medio
Organización y administración de centros preescolares
Orientación familiar
Plan curricular
Psicoprofilaxis familiar
Problemática social del niño colombiano
Socialización y educación
Tendencias actuales de la educación
Teoría y práctica del diseño curricular

Psicología

Altruismo. Bases biológicas, psicológicas y sociales
Bosquejos para el desarrollo de una psicología en Colombia
Desarrollo del niño menor de siete años

Familia, terapia y sociedad
Historia de la psicología infantil
Introducción a la epistemología de la psicología
Psicofarmacología para psicólogos
Psicología evolutiva I
Psicología general
Psicología y problemas del desarrollo
Reflexiones en torno a la psicopatología
Reflexiones en torno a la psicoterapia

Recursos naturales renovables

Administración de ecosistemas
Bioestadística
Cinco especies de tiburones
Ecobiología I
Ecobiología II
Ecología
Evaluación de recursos naturales renovables I
Evaluación de recursos naturales renovables II
Fundamentos de cartografía en los recursos naturales
Fundamentos de silvicultura
Iniciación al dibujo artístico de la naturaleza
Introducción al manejo de cuencas hidrográficas
Presente y futuro de los recursos naturales renovables

Sociología

Campo y ciudad I. (Comunidades campesinas)
Campo y ciudad II. (Comunidades urbanas)
Desarrollo y colonización. El caso colombiano
Estratificación social en Bogotá, D.E.
Familia y comunidad
Sociología de la religión
Sociología de la familia
Sociología sistemática
Temas sociológos

Teología

Antecedentes históricos de lo religioso en Latinoamérica. (Cuadernos de formación cristiana No. 1)

Cristo: una aproximación latinoamericana (Cuadernos de formación cristiana, No.2)
La Iglesia y los desafíos de la historia (Cuadernos de formación cristiana, No.3)
El compromiso cristiano hoy en América Latina (Cuadernos de formación cristiana, No.4)
Ciencia y fe (Cuadernos de formación cristiana No.5)
Problemática actual de Dios (Cuadernos de formación cristiana, No.6)
El misterio salvífico de Dios Trinidad
Evangelios sinópticos (Planteamientos críticos. Mensaje central)
Historia de la Iglesia en América Latina
Historiografía bíblica e historia de Israel
Introducción a la Sagrada Escritura
Jesús, el hijo de Dios
Libros históricos del Antiguo testamento
Pastoral catequética
Pentateuco
Profetas y salmistas
Teología de la historia
Teología de la liberación

Publicaciones periódicas

Cuadernos de filosofía latinoamericana
Cuadernos de sociología
Módulos (Boletín mensual de la Facultad de Derecho)
Ingenoticias (Boletín mensual de la Facultad de Ingeniería)
Revista Análisis
Revista Económica CIFE
Revista IUSTA
Revista Cultura jurídica
Boletín USTA
Boletín CED

La impresión de esta obra se terminó
en el mes de octubre de 1994
en los talleres gráficos
de la Universidad Santo Tomás
Carrera 9ª Nº 51-23
Santafé de Bogotá, D. C., Colombia